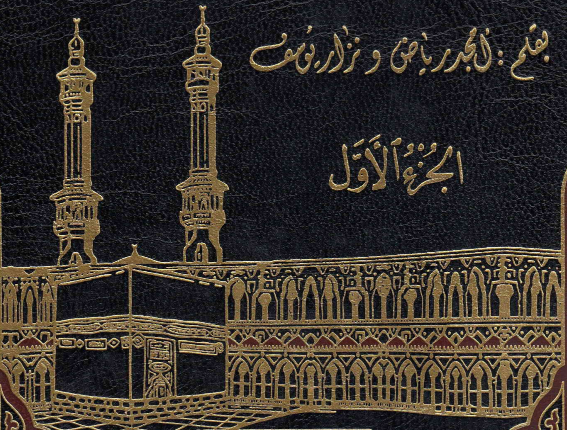
بحوث في شرح مناسك الحج

تقرير الأبحاث السيد محمد رضا السيستاني

بقلم: أمجد رياض و نزار يوسف

الجزء الأول



دار المؤرخ العربي
بيروت

بُحُوثٌ
فِي شَرْحِ مَنَاسِكِ الحَجِّ

بحوث في شرح مناسك الحج

تقرير أبحاث السيد محمد رضا السيستاني

بقلم: أمجد رياض و نزار يوسف

الجزء الأول

دار المؤرخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

دار المؤرّخ العربي

بيروت - حارة حريك - قرب جامع الحسنين - فوق صيدلية ديناب - ط ٢
تلفاكس: ٠١-٥٤١٤٢١ - هاتف: ٠١-٥٤٤٨٠٥ - ص.ب: ٢٤/١٢٤
البريد الإلكتروني al_mouarekh@hotmail.com
www.al-mouarekh.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۞ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ۞ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

الحج:٢٧-٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين الغرّ الميامين، وبعد:

فإنّ من عظيم منن الله تعالى وجليل آلائه على هذا العبد الفقير أن وفّقه لمذاكرة فقه ائمة اهل البيت عليهم الصلاة والسلام مع جمعٍ من طلاب هذا العلم الشريف في الحوزة العلمية المقدسة في النجف الأشرف.

وممن التزم بالحضور والمتابعة الفاضلان العزيزان الشيخ امجد رياض والشيخ نزار يوسف حفظهما الله تعالى وزاد في توفيقهما، وقد بذلا جهداً مشكوراً في تقرير تلك الابحاث والمذاكرات وتحريرها ببيانٍ وافٍ واسلوب جميل، وقد رغبا في نشرها بعنوان (بحوث في شرح مناسك الحج) فلم أر ضيراً في ذلك، آملاً أن يجد فيها القارئ الكريم بعض النفع والفائدة يضاف إلى ما يجتنيه من افادات علمائنا الاعلام ومشايخنا العظام اعلى الله كلمتهم ووفّقنا لمزيد الاستضاءة من انوار علومهم، إنه وليّ التوفيق.

٣ ذي القعدة ١٤٣١ هـ محمد رضا السيستاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين ..

((لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده))[1].

بهذه الكلمات نطق رسول الله ﷺ عندما حطّم الطوق عن الكعبة المشرفة التي كانت أسيرة بأيدي المشركين فحررّها، وبذلك طوى صفحة الشرك التي امتدت لسنين طويلة نالت فيها من قدسيتها، وجعلت من رمز التوحيد الأول مكاناً للأصنام والأوثان.

والكعبة هي أول بيت وضعه الله عزّ وجل للناس، وجعله قياماً لهم ومثابةً وأمناً، وقد رفع إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام قواعده وطهّراه للطائفين والعاكفين والركّع السجود.

ثم أمر الله تعالى خليله إبراهيم عليه السلام بأن يدعو الناس إلى الحج إليه،

---

(١) روى الكليني بإسناده المعتبر إلى حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لما قدم رسول الله ﷺ مكة يوم افتتحها فتح باب الكعبة فأمر بصور في الكعبة فطمست، فأخذ بعضادتي الباب فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده)). (الكافي ج:٤ ص:٢٢٥).

فأوحى إليه ـ كما حكاه القرآن الكريم ـ ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[١] فنادى إبراهيم عليه السلام بالحج فهرع الناس من كل وجه يلبّون، ولذلك جُعلت التلبية في الحج كما ورد في صحيح الحلبي[٢].

هكذا كان بداية الأمر بالحج في شريعة إبراهيم (ع)[٣]، واستمر الناس يحجّون إلى البيت الحرام ولم ينقطعوا عنه، وإن نال الحج بعض التحريف ولم يسلم من شرك المشركين، إلى أن بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وآله رسولاً إلى الخلق أجمعين فجاء بالدين الإسلامي الحنيف الذي يُعدّ امتداداً للشريعة الإبراهيمية ومكملاً لما ورد فيها.

وقد أولت الشريعة الإسلامية الحج أهمية قصوى، فقد نصّ الكتاب العزيز على وجوبه بقوله تعالى[٤]: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، واتفقت روايات الفريقين على أنه مما بني عليه الإسلام[٥]. ودلت النصوص[٦] على أنه يقال لتاركه ـ من غير عذر ـ عند الممات: ((مت يهودياً أو

---

(١) الحج:٢٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٣٥.

(٣) هناك العديد من النصوص الدالة على أن آدم (على نبينا وآله وعليه السلام) قد حجّ إلى البيت (الكافي ج:٤ ص:١٩٠، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥) وفي بعض النصوص الأخرى أن زمن الحج يعود إلى ما قبل ذلك التاريخ، فقد ورد في معتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:((لما أفاض آدم من منى تلقته الملائكة فقالوا: يا آدم بر حجك، أما إنه قد حججنا هذا البيت قبل أن تحجه بألفي عام)) (الكافي ج:٤ ص:١٩٤).
وقد ورد نظير هذا عند الجمهور. (راجع تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام لابن الضياء ص:٦).

(٤) آل عمران:٩٧.

(٥) راجع الكافي ج:٢ ص:١٨، ٢١، ج:٤ ص:٦٢، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٤٤، وتهذيب الأحكام ج:٤ ص:١٥١، وصحيح البخاري ج:١ ص:٨، ج:٥ ص:١٥٧، وصحيح مسلم ج:١ ص:٣٤، وسنن الترمذي ج:٤ ص:١١٩ وغيرها من المصادر.

(٦) راجع الكافي ج:٤ ص:٢٦٩، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣، وتهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٢، وثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص:٢٨١، ودعائم الإسلام ج:١ ص:٢٨٨،

نصرانياً)).

هذا في الحج الواجب، وأما المندوب فقد تواترت الأخبار في فضله وما يترتب عليه من الفوائد الأخروية والدنيوية ..

ففي معتبرة سيف التمار[١] أن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((كان أبي يقول: الحج أفضل من الصلاة والصيام، إنما المصلي يشتغل عن أهله ساعة وأن الصائم يشتغل عن أهله بياض يوم وأن الحاج يتعب بدنه ويضجر نفسه وينفق ماله ويطيل الغيبة عن أهله لا في مالٍ يرجوه ولا إلى تجارة. وكان أبي يقول: وما أفضل من رجل يجيء يقود بأهله والناس وقوف بعرفات يميناً وشمالاً يأتي بهم الحج فيسأل بهم الله تعالى)).

وفي صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي[٢] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ويذكر الحج، فقال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: هو أحد الجهادين، هو جهاد الضعفاء، ونحن الضعفاء، أما إنه ليس شيء أفضل من الحج إلا الصلاة، وفي الحج لههنا صلاة وليس في الصلاة قبلكم حج.

لا تدع الحج وأنت تقدر عليه، أما ترى أنه يشعث رأسك، ويقشف فيه جلدك، ويمتنع فيه من النظر إلى النساء. وإنا نحن لهنها ونحن قريب لنا مياه متصلة ما نبلغ الحج حتى يشق علينا فكيف أنتم في بعد البلاد)).

وفي معتبرة معاوية بن عمار[٣] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((الحجاج يصدرون على ثلاثة أصناف: صنف يعتق من النار، وصنف يخرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته أمه، وصنف يحفظ في أهله وماله، فذاك أدنى ما يرجع به الحاج)).

وفي معتبرة الوشاء[٤] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا أفاض الرجل من منى وضع مَلَكٌ يدَه بين كتفيه ثم قال له:

ومستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:١٨.

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٥٣ـ٢٥٤.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٥٣.

(٤) المحاسن ج:١ ص:٦٦.

استأنف)).

وفي معتبرة ابن بنت إلياس[١] عن الرضا عليه السلام قال: ((إن الحج والعمرة ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير الخبث من الحديد)).

وفي خبر إبراهيم بن ميمون[٢] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أحج سنة وشريكي سنة. قال: ((ما يمنعك من الحج يا إبراهيم؟)) قلت: لا أتفرغ لذلك جعلت فداك، أتصدق بخمسمائة مكان ذلك؟ قال: ((الحج أفضل)). قلت: ألف؟ قال: ((الحج أفضل)) قلت: فألف وخمسمائة؟ قال: ((الحج أفضل)) قلت: ألفين؟ قال: ((أفي ألفيك طواف البيت؟)) قلت: لا. قال: ((أفي ألفيك سعي بين الصفا والمروة؟)) قلت: لا. قال: ((أفي ألفيك وقوف بعرفة؟)) قلت: لا. قال: ((أفي ألفيك رمي الجمار؟)) قلت: لا. قال: ((أفي ألفيك المناسك؟)) قلت: لا. قال: ((الحج أفضل)).

إلى غير ذلك من عشرات الروايات التي تدل على ما في الحج من الفضل والفوائد.

وتجدر الإشارة إلى أنه بالإضافة إلى ما في الحج من الفوائد الفردية، دنيوية وأخروية ــ مما أشير إليها في الروايات المتقدمة وغيرها ــ فإن للحج فوائد اجتماعية كبيرة، إذ إنه موسم يجتمع فيه المسلمون من كل بقاع الأرض فيتعارفون فيما بينهم ويطلع بعضهم على حال البعض الآخر، ويتبادلون الأفكار والآراء حول مختلف قضاياهم، دينية كانت أو فكرية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غير ذلك، فهو في الحقيقة مؤتمر عام يحضره جميع طبقات المسلمين، ولو استغل بصورة صحيحة لكان له دور مؤثر في علاج الكثير من مشاكلهم.

ثم إن تجمع الحجيج في عرفة ومن ثم في منى بأعدادهم الهائلة التي تبلغ الملايين في هذه الأعوام الأخيرة مظهر من مظاهر القوة لدى هذه الأمة، ويدخل الرعب في قلوب أعدائها، كما أنه يبعث في نفوس أبنائها مشاعر الفخر والاعتزاز بالانتماء إلى دينهم، ويمكن أن يجعل ذلك مدخلاً لتعزيز الروح

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٢.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٥٩.

الإسلامية في نفوس المسلمين.

وأيضاً الحج من المواسم المهمة للتبليغ والتوعية الدينية، ويمكن الاستفادة منه من قبل أتباع أئمة أهل البيت عليهم السلام لطرح القضايا الفكرية المهمة التي تتعلق بمكانة أهل البيت عليهم السلام، وموقعهم في الإسلام، ولزوم اتّباعهم، ودفع الشبهات عن المذهب الحق، الذي سخّر الأعداء كل إمكاناتهم للنيل منه وتشويه صورته في أذهان المسلمين لكي لا يرغبوا فيه.

فلا بد لمن يحضرون الموسم من أهل العلم ـ ولا سيما الأكفاء من المبلغين ـ أن يقوموا بدور فاعل في تعريف سائر المسلمين ـ من القرآن الكريم ومن تراث الجمهور أنفسهم ـ بما يثبت لزوم التمسك بأئمة أهل البيت عليهم السلام والسير على نهجهم، وبطلان ما ذهب إليه مخالفوهم.

وهذا ما فعله الإمام الحسين عليه السلام[1] عندما حج قبل موت معاوية بسنتين، إذ جمع (صلوات الله عليه) بني هاشم رجالهم ونساءهم ومواليهم وشيعتهم، ثم لم يدع أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أبنائهم والتابعين ومن الأنصار المعروفين بالصلاح والنسك إلا جمعهم، فاجتمع عليه بمنى أكثر من ألف رجل.

فقام الحسين عليه السلام فيهم خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ((أما بعد فإن الطاغية قد صنع بنا وبشيعتنا ما قد علمتم ورأيتم وشهدتم وبلغكم، وأني أريد أن أسألكم عن أشياء فإن صدقت فصدّقوني، وإن كذبت فكذبوني.

اسمعوا مقالتي واكتموا قولي، ثم ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم من أمنتموه ووثقتم به فادعوهم إلى ما تعلمون، فإني أخاف أن يندرس هذا الحق ويذهب، والله متم نوره ولو كره الكافرون)).

فما ترك الحسين عليه السلام شيئاً أنزل الله فيهم من القرآن إلا قاله وفسره، ولا شيئاً قاله الرسول في أبيه وأمه وأهل بيته إلا رواه.

وكل ذلك يقول الصحابة: (اللهم نعم. قد سمعناه وشهدناه). ويقول التابعون: (اللهم قد حدثنا من نصدقه ونأتمنه). حتى لم يترك شيئاً إلا قاله.

---

(١) الاحتجاج ج:٢ ص:١٨ـ١٩. وروي في كتاب سليم بن قيس ص:٣٢٠ـ٣٢٣ بتفصيل.

ثم قال: ((أنشدكم بالله إلا رجعتم وحدثتم به من تثقون به)). ثم نزل وتفرق الناس على ذلك.

وقد سبقه جدّه رسول الله ﷺ في الاستفادة من موسم الحج لإرشاد الناس وهدايتهم، حين جمع الناس في حجة الوداع فخطب بهم موجهاً وناصحاً ومحذراً، ومبيناً للتعاليم المهمة كحرمة دمائهم ولزوم أداء الأمانة[١] والتآخي بينهم[٢]، وموضحاً لحقوق بعضهم على البعض الآخر نساءً ورجالاً[٣] إلى غير ذلك مما تضمنته خطبته ﷺ.

ثم لما بلغ ﷺ غدير خم بلغهم بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام وبلزوم التمسك بالثقلين، كما هو ثابت بروايات الفريقين[٤].

ومهما يكن فأمر الحج عظيم وفوائده جليلة، ومن المناسب جداً أن نورد هنا مقطعاً من خطبة مولانا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) يتعرض فيه لفوائد الحج وحكمته، قال عليه السلام[٥]: ((.. ألا ترون أن الله جل ثناؤه اختبر الأولين من لدن آدم إلى الآخرين من هذا العالم بأحجار لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع فجعلها بيته الحرام الذي جعله للناس قياماً ثم وضعه بأوعر بقاع الأرض حجراً وأقل نتائق الدنيا مدراً وأضيق بطون الأودية معاشاً واغلظ محال المسلمين مياهاً، بين جبال خشنة ورمال دمثة وعيون وشلة وقرى منقطعة وأثر من مواضع قطر السماء داثر ليس يزكو به خف ولا ظلف ولا حافر ثم أمر آدم وولده أن يثنوا أعطافهم نحوه فصار مثابة لمنتجع أسفارهم وغاية لملقى رحالهم تهوي إليه ثمار الأفئدة من مفاوز قفار متصلة وجزائر بحار منقطعة ومهاوي فجاج عميقة حتى يهزوا مناكبهم ذللاً، يهللون لله حوله ويرملون على أقدامهم شعثاً غبراً له، قد نبذوا القنع والسرابيل وراء ظهورهم وحسروا بالشعور حلقاً عن رؤوسهم

---

(١) راجع الكافي ج:٧ ص:٢٧٣، ٢٧٥، ومن لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٩٣، وتحف العقول ص:٣١، ٣٤.

(٢) أمالي الصدوق ص:٤٣٢.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول (صلى الله عليهم) ص:٣٤.

(٤) راجع الغدير في الكتاب والسنة والأدب ج:١.

(٥) الكافي ج:٤ ص:١٩٨-٢٠١.

ابتلاءً عظيماً واختباراً كبيراً وامتحاناً شديداً وتمحيصاً بليغاً وقنوتاً مبيناً.

جعله الله سبباً لرحمته، ووصلة ووسيلة إلى جنته، وعلة لمغفرته، وابتلاء للخلق برحمته.

ولو كان الله تبارك وتعالى وضع بيته الحرام ومشاعره العظام بين جنات وأنهار وسهل وقرار، جم الأشجار، داني الثمار، ملتف النبات، متصل القرى، من برة سمراء، وروضة خضراء، وأرياف محدقة، وعراص مغدقة، وزروع ناضرة، وطرق عامرة، وحدائق كثيرة، لكان قد صغر الجزاء على حسب ضعف البلاء.

ثم لو كانت الأساس المحمول عليها والأحجار المرفوع بها بين زمردة خضراء، وياقوتة حمراء، ونور وضياء، لخفف ذلك مصارعة الشك في الصدور، ولوضع مجاهدة إبليس عن القلوب، ولنفى معتلج الريب من الناس.

ولكن الله عز وجل يختبر عبيده بأنواع الشدائد، ويتعبدهم بألوان المجاهد، ويبتليهم بضروب المكاره، إخراجاً للتكبر من قلوبهم، وإسكاناً للتذلل في أنفسهم، وليجعل ذلك أبواباً فتحاً إلى فضله، وأسباباً ذللاً لعفوه وفتنته، كما قال[١]: ﴿الم ۞ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾)).

هذه وجيزة عن أهمية الحج ومكانته في الشريعة المقدسة والفوائد المتوخاة منه فردياً واجتماعياً.

وأما مناسك الحج فقد تصدى النبي ﷺ بنفسه لبيانها، وحج مع الناس في حجة الوداع، وحثهم على أن يأخذوا عنه مناسك حجهم[٢].

ولكن لم يمنع ذلك من اختلاف فقهاء المسلمين فيها ـ كما هو الحال في سائر أبواب الفقه ـ وإن بقيت جملة من تلك المناسك محل اتفاق بين فقهاء

---

(١) العنكبوت: ١، ٢.

(٢) قال في عوالي اللآلىء (ج:٤ ص:٣٤): وفي الحديث أن النبي ﷺ حج وتحته رحل رث وقطيفة خلقة قيمته أربعة دراهم، وطاف على راحلته، لينظر الناس إلى هيئته وشمائله، وقال: ((خذوا عني مناسككم)).

الفريقين، كالإحرام من المواقيت وعدد أشواط الطواف والسعي والوقوف في عرفة، وغير ذلك.

ولا يخفى أن الحج من أكثر العبادات أحكاماً، لكثرة أفعاله وشروطه وتروكه، والملاحظ أن الروايات الواردة في مسائله كثيرة جداً، ولا يفوقها عدداً إلا الروايات الواردة في مسائل الصلاة.

وفي الخبر عن زرارة[1] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك أسألك في الحج منذ أربعين عاماً فتفتيني! فقال: ((يا زرارة بيت يُحجّ قبل آدم عليه السلام بألفي عام تريد أن تفنى مسائله في أربعين عاماً)).

وقد تصدى فقهاء الإمامية من السلف والخلف لتمحيص مسائله واستنباط أحكامه، فاستوعبوا فروعه وفصّلوها، مستندين في ذلك إلى الآثار التي تناقلوها عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وآله الأطهار عليهم السلام.

فهذه المدرسة الفقهية المتنامية التي أرسى أركانها أئمة أهل البيت عليهم السلام من خلال تربية أصحابهم وتعليمهم، وشيّد بنيانها علماؤنا المتقدمون، أصبحت هي الملجأ الذي يأوي إليه المتعلم لينتهل من علومها ما يضيء به دربه ويعينه على أداء وظيفته.

ومن أعلام هذه المدرسة العظيمة ورجالها الأفذاذ في العصور المتأخرة آية الله العظمى سماحة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (رضوان الله تعالى عليه)، الذي عُرف بمكانته العليا في ميادين العلم والفقاهة، وتبّوأ ـ بجدارة لا تضاهى ـ منبر التدريس الأول في الحوزة العلمية المباركة في النجف الأشرف لعقود من الزمن، وربّى أجيالاً من العلماء والفضلاء ممن أدّوا أدواراً مشهودة في النهوض بالحوزات العلمية في سائر البلاد، وفي نشر العلم والمعرفة وترويج الشرع الحنيف في مختلف الأقطار والأصقاع.

وقد خلّف (قدّس سره الشريف) تراثاً فكرياً عظيماً في حقول الفقه والأصول والرجال والتفسير وغيرها، تمثل في مؤلفاته الكثيرة، وما كُتب من تقرير أبحاثه الأصولية والفقهية مما يناهز خمسين مجلداً.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٦.

ومما جاد به قلمه الشريف رسالته (مناسك الحج)، وهي رسالة فتوائية وافية بأهم ما يبتلى به من أحكام هذه الشعيرة بأسلوب واضح وترتيب سهل.

وقد تصدى (طاب ثراه) بنفسه لشرح قسم منها تكميلاً لشرحه لكتاب الحج من (العروة الوثقى). كما تصدى لشرحها من بعده العديد من تلامذته، ومنهم السيد الأستاذ (دام تأييده) حيث جعلها محور بحثه الفقهي الذي شرع فيه في يوم الأحد الموافق للأول من شهر شعبان المعظّم عام ١٤٢٤هـ.

وقد وفقنا الله تعالى للحضور في هذا البحث الشريف خلال السنوات الماضية، وضبط ما ورد فيه، وتقريره في عدّة مجلدات. وقد رغب في الآونة الأخيرة غير واحد من زملائنا في مجلس البحث في إعداد ما قرّرناه للنشر، ووضعه في متناول أيدي الآخرين، لتعمّ الاستفادة منه، فعرضنا الأمر على السيد الأستاذ (دام تأييده)، فلم يجد ضيراً في ذلك.

وقد أولى اهتماماً خاصاً بما كتبناه، فلاحظه وأجرى عليه بعض التغيير والتعديل، حسب ما ارتآه من التصحيح والتكميل.

وها هو الجزء الأول منه ماثل بين يدي القارئ الكريم، ونأمل أن يجد فيه ما يبتغيه من النفع والفائدة.

وتجدر الإشارة إلى أن ما يلاحظ من قدر من التوسع في بحوث هذا الكتاب وتضخم حجمه يعزى إلى عوامل رئيسة ثلاثة ..

الأول: أن تحقيق الكثير من مسائل الحج وفروعه يتوقف على تحقيق مسائل تبحث في أبواب أخرى من علم الفقه، أو في علوم أخرى كالأصول والرجال والحديث، فيجد الباحث نفسه مخيراً بين أسلوبين ..

إما أن يبحث عن تلك المسائل هنا بصورة تفصيلية ويحققها كما ينبغي، فيؤدي ذلك إلى تضخم بحث الحج، لاستغراق ما يتناول تلك المسائل حيزاً واسعاً منه.

وإما أن يتركها ويحيل تحقيقها إلى محله، فيبدو البحث ناقصاً ومستنداً إلى مصادرات غير مبرهن عليها ولا محسومة لدى المتلقي، إلا إذا كان قد فرغ من تحقيقها في مواضعها ونشر له ذلك، فيستغني بذلك عن بحثها في كتاب الحج.

وقد اختار السيد الأستاذ (دام تأييده) اتّباع الأسلوب الأول مهما وسعه

ذلك، اعتقاداً منه بأنه الأسلوب الأجدى والأمثل في مقام التدريس وتعليم الممارسة التطبيقية لعملية الاستنباط، كما هو المهمة الأساس لما يسمى بـ(البحث الخارج).

الثاني: أنه قد حصل في الأعصار الأخيرة تطور هائل في علم الفقه، ولا سيما في جملة من أبواب العبادات كالحج، فقد تصدى أعاظم الفقهاء وأكابر المحققين (شكر الله مساعيهم الجميلة) لتحقيق مسائله، والبحث عنها بصورة مفصّلة تجمع بين التتبع الواسع والتحقيق العميق.

وكان من الطبيعي لمن يأتي بعدهم من الباحثين أن يقتفي أثرهم، ويتعرض لكلماتهم، ويتابعها ويناقشها متى لزم ذلك، وإلا عُدَّ بحثه ناقصاً قليل الجدوى.

وفي هذا الإطار ارتأى السيد الأستاذ (دام تأييده) أن يتناول في كل مسالة بالبحث والمناقشة أهم ما ذكر فيها في كلمات الأعلام المتأخرين ـ ولا سيما أستاذه السيد الخوئي تتئُ ـ ولذلك ربما طال البحث في بعض المسائل صفحات كثيرة.

الثالث: أن هذا الكتاب هو تقرير لما أدلى به السيد الأستاذ (دام تأييده) في مجلس الدرس من غير تلخيص واختزال، تفادياً لأيِّ خلل محتمل في إفادة المراد.

ومن المعروف أن مقام التدريس يتطلب قدراً كبيراً من البسط والتوضيح، ولا تناسبه العبارات المختزلة المضغوطة، فإذا بُني على أن يثبَّت في التقرير عبارات الأستاذ بحذافيرها ـ إلا ما تقتضيه الضرورة من التهذيب والتشذيب ـ أدّى ذلك بطبيعة الحال إلى تضخم حجم الكتاب.

وختاماً فإن هذا ما تيسر لنا إنجازه في سبيل خدمة فقه أئمة أهل البيت (عليهم الصلاة والسلام)، ونسال الله تبارك وتعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون، إنه لطيف كريم.

المؤلفان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد: فإن هذه رسالة في (مناسك الحج) وافية بأغلب ما يبتلى به ـ عادة ـ من المسائل، وهي رسالة منظمة مرتبة يسهل فهمها ومراجعتها، وقد أفردت فيها المستحبات عن الواجبات، لئلا يلتبس الأمر على المؤمنين، وأرجو من الله تعالى أن يجعلها ذخراً لي يوم لا ينفع مال ولا بنون.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين.

وبعد: فهذه بحوث في شرح رسالة (مناسك الحج) لسيدنا الأعظم، زعيم الحوزة العلمية، والمرجع الأعلى للطائفة الإمامية في عصره، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قدس الله نفسه الزكية).

وقبل الشروع في المقصود ينبغي بيان أمور ..

(الأمر الأول)

المعنى الأصلي للحج في اللغة والمعنى المستجد له في الشرع

إن الذي يظهر من كلمات معظم اللغويين أن الحج في الأصل إنما هو بمعنى القصد مطلقاً، فيقال: حج فلان فلاناً إذا قصده، وقد نص على ذلك ابن دريد[١] وقال: (أصل الحج القصد)، وذكره ابن فارس[٢] أيضاً قائلاً: (الحاء والجيم أصول أربعة، فالأول: القصد وكل قصد حج... ثم اختص بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنسك)، وقال الجوهري[٣]: (الحج: القصد، ورجل محجوج أي مقصود)، وقال الفيروزآبادي[٤]: (الحج: القصد) وقال الزبيدي[٥]: (الحج القصد مطلقاً).

ولكن في مقابل ذلك ذكر جمع من اللغويين أن المعنى الأصلي للحج ليس بهذه السعة، بل هو نوع خاص من القصد. واختلفوا في الخصوصية المعتبرة فيه على وجوه ..

الوجه الأول: أن يتكرر القصد[٦]، حكى الجوهري عن ابن السكيت أنه قال في شرح قول المخبل السعدي:

وأشهد من عوف حُلولاً كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

(يقول يكثرون الاختلاف إليه، هذا الأصل، ثم تعورف استعماله في القصد إلى مكة للنسك)، وذكر الأزهري[٧]: (عن بعضهم حججت فلاناً إذا أتيته مرة بعد مرة، فقيل: حج البيت، لأن الناس يأتونه كل سنة).

---

(١) جمهرة اللغة ج:١ ص:٤٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج:٢ ص:٢٩.

(٣) الصحاح ج:١ ص:٣٠٣.

(٤) القاموس المحيط ج:١ ص:١٨٢.

(٥) تاج العروس ج:٣ ص:٣١٤.

(٦) والتكرر المقصود يمكن أن يكون تكرراً من الشخص، أي يكون حاجاً إذا تكرر منه القصد، ويمكن أن يكون المكان المقصود مكاناً يتكرر قصده.

(٧) تهذيب اللغة ج:٣ ص:٣٨٨.

وقد اعتمد الماوردي على هذا التفسير اللغوي قائلاً[١]: (وقد تعلق بما ذكرناه عن أهل اللغة هاهنا من قال بإيجاب العمرة، وقال: لما كان قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ يقتضي تكرار قصد البيت بحكم اللغة والاشتقاق، وقد أجمعوا على أن الحج لا يجب إلا مرة، كانت العودة الأخرى إلى البيت يقتضي كونها عمرة).

الوجه الثاني: ما نسبه الزبيدي[٢] إلى جماعة، قال: (وقال جماعة: إنه القصد لمعظَّم)، فالخصوصية المعتبرة عند هؤلاء هي أن يكون المقصود شخصاً معظماً أو مكاناً معظماً.

الوجه الثالث: ما ذكره الخليل كما في كتاب العين[٣]، وهو أن الحج: (كثرة القصد إلى من يعظم)، فاعتبر في مفهوم الحج كلتا الخصوصيتين أي كثرة في القصد وأن يكون المقصود شخصاً معظماً.

الوجه الرابع: ما ذكره الراغب الأصفهاني[٤] قائلاً: (أصل الحج القصد للزيارة .. وخص في تعارف الشرع بقصد بيت الله تعالى إقامة للنسك، فقيل: الحَج والحِج، فالحَج مصدر والحِج اسم) فيلاحظ أنه لم يفسر الحج بمجرد القصد بل خصها بالزيارة وهي تحمل معنى التكريم والاحترام للمزور، وهو يقرب مما ذكره الزبيدي.

الوجه الخامس: ما ذكره أبو الهلال العسكري[٥] قائلاً: (الفرق بين الحج والقصد أن الحج هو القصد على استقامة ومن ثم سمي قصد البيت حجاً، لأن من يقصد زيارة البيت لا يعدل عنه إلى غيره ومنه قيل للطريق المستقيم محجة، والحجة فعلة من ذلك، لأنه قصد إلى استقامة رد الفرع إلى الأصل).

فتلخص أن هناك اتجاهين في تفسير الحج: الأول: مطلق القصد. والثاني:

---

(١) لاحظ شرح صحيح مسلم للنووي ج:٩ ص:١٠١.

(٢) تاج العروس ج:٣ ص:٣١٤.

(٣) العين ج:٣ ص:٩.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص:١٠٧.

(٥) الفروق اللغوية ص:١٧٧.

أنه يعتبر خصوصية في القصد، كالتكرار أو الاستقامة، أو يعتبر خصوصية في المقصود كأن يكون معظماً أو محترماً أو شيئاً من هذا القبيل، أو كلتا الخصوصيتين.

والاتجاه السائد لدى كثير من علماء اللغة في مثل ذلك هو تبني كون المعنى العام هو المعنى الأصلي، والمعاني الخاصة مستجدة ومتفرعة عليه، فالمعنى الأصلي يستعمل في الموارد الخاصة، وبكثرة الاستعمال يصبح حقيقة فيه.

ولكن ليس الأمر كذلك في كثير من الموارد، بل قد يكون الأمر معكوساً، فإنه كثيراً ما يكون المعنى الخاص هو المعنى الأصلي، ثم يجرد عن الخصوصية، ويستعمل في المعنى العام، ومن ثم يصبح حقيقة فيه.

ومن موارد ذلك ما لاحظته في كلمة (الاستظلال) حيث إنه في أصل اللغة بمعنى التستر بالظل، وهو معنى خاص. ولكن شاع بعد ذلك استعماله في ما هو أوسع، فاستعمل في التستر حتى من المطر ونحو ذلك[1].

وعليه لو ثبت أن لفظ الحج استعمل بلا عناية في مطلق القصد من دون اعتبار أي خصوصية فلا يقتضي هذا أن يكون هو المعنى الأصلي له، فربما يكون القصد الخاص هو المعنى الأصلي، وجرد بعد ذلك عن الخصوصية فصار يستخدم في المعنى العام. فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والملابسات والرجوع إلى الحس اللغوي في تشخيص المعنى الأصلي.

والذي يبدو لي أن استعمال الحج في مطلق القصد لا يكون بلا عناية، ويشهد لذلك الحس اللغوي. ومجرد وجود بعض موارد الاستعمال في المعنى العام مما استشهد به ابن السكيت وغيره لا يكفي دليلاً على مجيء الحج بمعنى مطلق القصد.

والأقرب في النظر أيضاً أن الخصوصية المعتبرة في مفهوم الحج هو ما ذكره بعضهم من كون المقصود معظماً، وأما تكرر القصد أو سائر ما ذكر من الخصوصيات فيبدو لي أنه لا دور لها في صدق مفهوم الحج، فلا يصدق (الحج)

---

(١) لاحظ بحوث فقهية ص:٤٥٠.

لو لم يكن المقصود معظماً، وإن تكرر القصد أو توفر بعض الخصوصيات الأخرى المتقدمة.

وجدير بالتنبيه أن كلمات اللغويين مشوبة غالباً بالاجتهاد ولا تخلو في معظم الحالات عن الحدس وإعمال النظر، وربما تعبر عن انطباعات شخصية ليس لها حظ من الواقع. ولذلك لا بد من حشد الشواهد والقرائن للتوصل بالاستعانة بها ومن خلال تتبع موارد الاستعمال في عصر صدور النصوص إلى المعنى الأصلي للكلمة.

وكيفما كان فالأقرب ـ كما مرّ ـ كون المعنى الأصلي للحج هو التوجه إلى مكان مقدس أو شخص معظم. ويؤكد ذلك ما ورد في بعض المصادر[1] من: (أن كلمة حج من الكلمات السامية الأصيلة العتيقة، وقد وردت في كتابات مختلف الشعوب المنسوبة إلى بني سام، كما وردت في مواضع من أسفار التوراة. وهي تعني قصد مكان مقدس وزيارته) وسيأتي مزيد توضيح لهذا في بحث لاحق.

هذا فيما يتعلق بالمعنى الأصلي للحج.

وأما المعنى المستجد، وهو الذي قد يعبر عنه بالمعنى الشرعي، فقد اختلفوا فيه، فقد عرّف المحقق الحلي ﵀[2] الحج بأنه: (مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة)، وعرّفه العلامة الحلي ﵀[3] بأنه: (القصد إلى بيت الله تعالى بمكة مع أداء مناسك مخصوصة). وتردد الشيخ الأعظم الأنصاري ﵀ بين الوجهين قائلاً[4]: (يمكن ترجيح الأول للتبادر، وقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ونحوها. والثاني لكونه أنسب بالمعنى اللغوي، ويؤيده[5] إضافة الحج كثيراً في الكتاب والسنة) فإنه لا معنى للإضافة إذا كان اسماً للمناسك.

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٦ ص:٣٤٧.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:١٦٣.

(٣) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٣٩٧.

(٤) كتاب الحج ص:٥.

(٥) وجعله ﵀ مؤيداً لأن في إطلاقه على كلا المعنيين ـ القصد والمناسك ـ عناية، ولكن العناية في الثاني أزيد.

ويمكن القول: إن المعنى الأول هو تطور للمعنى الثاني، ففي البداية كان يسمى القصد إلى بيت الله حجاً ثم شيئاً فشيئاً أطلق الحج على نفس المناسك المخصوصة، ومثل هذا التطور يحصل تدريجاً وفق العوامل الطبيعية، وليس أمراً غريباً.

ولكن ربما يناقش في أصل كون هذا المعنى المستجد معنى شرعياً للحج، فإن العبادات والممارسات الدينية من قبيل الصلاة والزكاة والحج كانت موجودة في الأمم والديانات السابقة على الإسلام، فماذا يعني إدعاء أنها حقائق شرعية؟!

وقد أجاب عن هذا الإشكال السيد الأستاذ ﷺ[1]قائلاً[2]: (إن ثبوت معاني العبادات في الشرائع السابقة لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا، ضرورة أن مجرد الثبوت هناك لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة، وليس في المقام إلا التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، ومن الواضح أنه لا يدل على وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة، بل هو لأجل اقتضاء مقام الإفادة ذلك، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى ﷺ، أو العبرانية كما في لغة موسى ﷺ. بل من المعلوم أن تلك المعاني كانت يعبر عنها بألفاظ سريانية أو عبرانية، وقد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصة في شريعتنا لاقتضاء مقام الإفادة ذلك).

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ بوجهين ..

الوجه الأول: ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في مبحث الحقيقة الشرعية، وحاصله: أن أسامي العبادات والممارسات الدينية الأساسية ربما لا تكون متغايرة ومتفاوتة إلى حد كبير بين اللغات المختلفة.

فقد ذكر عدد من المؤرخين[3]أن اللغات السامية كالعبرية والعربية

---

(١) المراد به هنا وفي ما سيأتي هو سماحة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ﷺ.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج:١ ص:١٤٨.

(٣) منهم جرجي زيدان في كتابه (تاريخ التمدن الإسلامي).

والآرامية والسريانية والفينيقية لم يكن الفرق بينها جوهرياً، وربما كان الفرق بينها كالفرق بين اللهجات العربية في هذا الزمان كالمغربية واللبنانية والعراقية. بل قال بعضهم: إن الفرق بين العبرية والعربية آنذاك كان كالفرق بين لفظيهما !!

ويشهد للتقارب أيضاً ما نصّ عليه غير واحد من الباحثين من أن لفظتي (صلوة) و(زكوة) لفظتان عبريتان، وعندما استخدمتا في العربية تمت المحافظة على حرف (الواو) فيهما عند الكتابة وإن لم يكن يُتلفظ به.

وذكر بعض المستشرقين[1] أنه: (قد فسر لغويو العرب الحج بأنه قصد، ويتفق هذا ومعنى الحج عندنا ـ أي عند النصارى ـ على أنه من الواضح أن هذا المعنى اصطلاحي كالفعل العبري).

وإذا لم يكن فيما ذكره دلالة واضحة على وجود الحج بهذا اللفظ عند بعض الديانات السابقة فما تقدم نقله عن بعض الباحثين[2] من كون كلمة الحج من الكلمات السامية الأصيلة العتيقة كالصريح في هذا المعنى، ومع ذلك فالتأكد من وجود لفظة الحج في اللغات السابقة مما يحتاج إلى مزيد من التتبع.

وكيفما كان فما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من دفع الإشكال عن ثبوت الحقيقة الشرعية في مثل الصلاة والصيام والحج من العبادات على أساس اختلاف اللغات وإن لم تختلف المعاني مما لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لم يثبت كون أسامي تلك العبادات مختلفة تماماً في اللغات السامية، بل قد تأكد خلاف ذلك بالنسبة للصلاة والزكاة كما مرّ.

الوجه الثاني: أنه إذا غضضنا النظر عن الديانات السابقة، ونظرنا إلى حال العرب قبل الإسلام، فالملاحظ أن منهم من كان يعبد الأصنام، ومنهم من كان على دين إبراهيم ﷺ، ومنهم من كان من اليهود والنصارى والمجوس، والحج إلى بيت الله الحرام لم يكن عند النصارى واليهود[3] والمجوس. وأما من

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج:٧ ص:٣٠٤.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٦ ص:٣٤٧.

(٣) يقال: إن اليهود كان حجهم إلى أورشليم قبل داود ﷺ.

بقي على دين إبراهيم فإنهم كانوا يحجون إلى البيت الحرام، بل حتى المشركين كانوا يحجون إليه، وقد ورد في معتبرة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال[١]: ((لم يزل بنو إسماعيل ولاة البيت، [و] يقيمون للناس حجهم وأمر دينهم. يتوارثونه كابر عن كابر حتى كان زمن عدنان بن أدد، فطال عليهم الأمد، فقست قلوبهم، وأفسدوا، وأحدثوا في دينهم، وأخرج بعضهم بعضاً، فمنهم من خرج في طلب المعيشة، ومنهم من خرج كراهية القتال. وفي أيديهم أشياء كثيرة من الحنيفية من تحريم الأمهات والبنات وما حرم الله في النكاح، إلا أنهم كانوا يستحلون امرأة الأب، وابنة الأخت، والجمع بين الأختين. وكان في أيديهم الحج والتلبية والغسل من الجنابة، إلا ما أحدثوا في تلبيتهم وفي حجهم من الشرك. وكان فيما بين إسماعيل وعدنان بن أدد موسى عليه السلام)).

والحاصل: أنه لا ينبغي الشك في أن الحج كان من الممارسات العبادية السائدة لدى قسم من العرب قبل مجيء الإسلام، ولا شك أيضاً في أنه كان يسمى بهذا الاسم أي (الحج)، فهذا اللفظ وبهذا المعنى كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، والشارع المقدس لم يحدث جديداً في هذا المجال فلا محل للقول بأن المعنى المعروف للحج هو معنى إسلامي.

نعم حكى بعض الباحثين[٢] عن بعض المستشرقين ــ منهم ولهوزن ــ أن بيوت الأرباب التي كان يحج إليها الجاهليون في شهر ذي الحجة كانت متعددة، ولم يكن الحج محصوراً في موضع واحد. بل كانوا يحجون إلى محجات أخرى فيحج كل قوم إلى البيت الذي قدسوه، مثل بيت اللات في الطائف، وبيت العزى على مقربة من عرفات، وبيت مناة، وبيت ذي الخرصة، وبيت نجران.

وعليه يمكن أن يقال: إن الحج قبل الإسلام لم يكن يطلق فقط على الحج إلى بيت الله، بل كان أعم من ذلك، فيكون إطلاقه على خصوص قصد بيت الله والإتيان بالمناسك عنده وقريباً منه في عرفات والمزدلفة ومنى أمراً مستجداً،

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢١٠ـ ٢١١.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٦ ص:٣٥١.

لإبطال الإسلام الذهاب إلى سائر الأماكن، فأصبح مختصاً بحج بيت الله الحرام.

ولكن أصل ما ذكره هؤلاء المستشرقون ليس بثابت، وغير مدعوم بشواهد واضحة، والثابت أن الجاهليين كان لديهم بيوت للأصنام في غير بيت الله الحرام، وكانوا يزورونها، ويذبحون عندها، ويقومون ببعض الطقوس الأخرى، ولكن لم يثبت أنهم كانوا يطلقون الحج على ذلك.

وعلى فرض وجود هذا الإطلاق فهو توسع عن استعماله في قصد بيت الله الحرام، فإن مما بقي للعرب من دين إبراهيم عليه السلام هو الحج إلى البيت الحرام، ولكن بعد ذلك وبالنظر إلى ما اختلط دينهم من مظاهر الشرك صاروا يزورون أماكن أخرى أيضاً، ويطلقون عليه الحج، وهذا لا يضر بالمقصود من أن المعنى المستجد ـ في قبال المعنى الأصلي ـ وهو القصد إلى البيت الحرام كان سابقاً على الإسلام، فليس هو معنى إسلامياً للحج، بل لا يبعد أن يكون تطوره لاحقاً ـ حيث أطلق الحج على المناسك نفسها ـ كان سابقاً على الإسلام أيضاً.

ومنه يظهر: أنه لا مجال لما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله من عدم الفائدة المعتد بها لإطالة البحث فيما ذكر من تعريف الحج شرعاً، لأنها تعاريف ليست بحقيقية بل هي شرح للاسم[1]. فإنه ليس هناك معنى إسلامي للحج حتى نبحث عن كونه هذا أو ذاك، فهذا المعنى كان سابقاً قبل الإسلام وعندما جاء الإسلام استخدم هذا اللفظ بنفس المعنى الذي كان سائداً عند العرب قبل الإسلام.

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٠.

(الأمر الثاني)
مكانة الحج عند الأمم والديانات الأخرى

لا كلام في أن التوجه إلى معبد مقدّس لأداء الطقوس الدينية كان موجوداً لدى الشعوب السامية، وقد ذكر بعض المستشرقين[(١)]: (أن الحج إلى معبد من المعابد عادة سامية قديمة، جعلت حتى في الأجزاء القديمة من أسفار موسى الخمسة فرض يجب أداؤه، فقد ورد في سفر الخروج الإصحاح ٢٣ الآية ١٤: ثلاث مرات يعيد لي في السنة. وفي الآية ٢٣ من الإصحاح ٣٤: ثلاث مرات في السنة يظهر جميع ذكرانك بين يدي السيد الرب إله إسرائيل).

وقال بعض الباحثين[(٢)]: (إنه كان في روع الشعوب السامية القديمة وغيرها أن الأرباب لها بيوت تستقر فيها، قيل لها في الأزمنة القديمة بيوت الآلهة. ولذلك يرى المتعبدون والمتقون شد الرحال إليها للتبرك بها والتقرب إليها. وذلك في أوقات تحدد وتثبت، وفي أيام تعين تكون أياماً حرماً، لكونها أياماً دينية ينصرف فيها الإنسان إلى آلهته. ولذلك تعد أعياداً يعمد فيها الناس بعد إقامتهم الشعائر الدينية المفروضة، وبعد أدائهم القواعد المرسومة إلى الفرح والسرور والرقص، ليدخلوا السرور إلى قلوب الأرباب. ففي الحج إذاً مناسك وشعائر دينية وعبادة تؤدى واجتماع وسرور وحضور).

وذكر بعض المستشرقين أيضاً[(٣)] أن الحج كان موجوداً عند النصارى، وربما إلى كنيسة المهد في بيت لحم. وفي بعض المصادر أن اليهود كانوا يحجون إلى أورشليم قبل ذلك ويذبحون عنده القرابين.

وقال بعض الباحثين[(٤)]: إن الطواف سبعة أشواط كان مقرراً عند غير العرب أيضاً، وقد ذكر في التوراة إذ كان العبرانيون يمارسونه. وقد أشار إلى هذا

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج:٧ ص:٣٠٥.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج: ٦ ص:٣٤٧.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ج:٧ ص:٣٠٤.

(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٦ ص:٣٥٦.

أيضاً بعض المستشرقين[١] حيث رسم كلمة بخط عبري ثم قال: (إن معناها في اللغات السامية الشمالية والجنوبية يطوف أو يدور ولعل لها صلة بمعنى الحج).

والملاحظ أن هذا المستشرق لم يكن متأكداً من أن للطواف صلة بالحج مع وضوح ذلك بحيث لا ينبغي أن يخفى على باحث فضلاً عن أمثاله من المتمرسين.

وكيفما كان فلا إشكال في أن الحج بمعنى قصد بعض الأمكنة المقدسة كان موجوداً في الديانات السابقة.

وأما الحج إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة فالمذكور في الأخبار الواردة في التراث الإسلامي بطرق الفريقين أنه كان مما شرعه الله سبحانه وتعالى قبل خلق آدم، وأن الملائكة كانوا يحجون البيت قبل آدم، ثم حج آدم وسائر الأنبياء إبراهيم وموسى وداود وسليمان وغيرهم. وفي بعض نصوص الجمهور أن جميع الأنبياء قد حجوا إلا هوداً وصالحاً، ولم يظهر لي وجه استثنائهما. ولنذكر بعض النصوص في ذلك ..

ففي معتبرة معاوية بن عمار[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لما أفاض آدم من منى تلقته الملائكة فقالوا: يا آدم بر حجك، أما إنه قد حججنا هذا البيت قبل أن تحجه بألفي عام)).

وقد أشير إلى هذا المعنى في معتبرة زرارة[٣] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك أسألك في الحج منذ أربعين عاماً فتفتيني. فقال: ((يا زرارة بيت يحج قبل آدم عليه السلام بألفي عام تريد أن تفنى مسائله في أربعين عاماً)).

وهناك روايات كثيرة في كيفية حج آدم عليه السلام أكثرها ضعيفة السند، ومنها ما في التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبان

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج:٧ ص:٣٠٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:١٩٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٦.

بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث[١]: ((إن آدم لما أمر بالتوبة قال جبرئيل له: قم يا آدم، فخرج به يوم التروية وأمره أن يغتسل ويحرم ..)) إلى آخر الرواية.

والسند من علي بن إبراهيم إلى الإمام عليه السلام معتبر، لوثاقة جميع رواته حتى أبان بن عثمان ـ وإن وقع فيه بعض الكلام ـ. ولكن في اعتبار ما يعرف بتفسير القمي الواصل إلى المتأخرين إشكال، وقد فصّلت وجهه في موضع آخر[٢].

وقد وردت روايات حج آدم في كتب الجمهور أيضاً، فذكر البيهقي[٣]عن محمد بن كعب القرظي أو غيره قال: ((حج آدم عليه السلام، فلقيته الملائكة، فقالوا: بر نسكك آدم، لقد حججنا قبلك بألفي عام)).

وروى ابن أبي الدنيا عن أنس بن مالك[٤]قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: ((لما حج آدم عليه السلام فقضى نسكه أتته الملائكة وهو بالأبطح، فقالوا: السلام عليك يا آدم، أما إنا قد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام..)). وقد نقل في سنن البيهقي[٥] حج جميع الأنبياء إلا هوداً وصالحاً.

---

(١) تفسير القمي ج:١ ص:٤٤.

(٢) راجع وسائل الإنجاب الصناعية ص:٦٨٩.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى وجه واحد من أسباب الإشكال في الاعتماد على هذا الكتاب، وهو أن السيد ابن طاووس قد نقل في فرج المهموم (ص:٢٥) حديثاً مرسلاً عن تفسير علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ (الأنعام:٧٦)، وهذا الحديث موجود بنفسه في التفسير المتداول (لاحظ المطبوع ج:١ ص:٢٠٦-٢٠٧) ولكنه مقطع إلى قسمين، وكل قسم مروي بسند صحيح لا غبار عليه، أي أن المذكور في فرج المهموم رواية واحدة مرسلة، والمذكور في التفسير المطبوع روايتان مسندتان، مع تنصيص ابن طاووس على أنه ينقل عن كتاب التفسير بلفظه، أي بلفظ علي بن إبراهيم!! فكيف يمكن إذاً الوثوق بهذه النسخة؟!

(٣) السنن الكبرى ج:٥ ص:١٧٧.

(٤) حسن الظن بالله ص:٨٦.

(٥) السنن الكبرى ج:٥ ص:١٧٧.

وأما بالنسبة لحج إبراهيم عليه السلام فقد ورد في قوله تبارك وتعالى[١]: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾. وكذا وردت روايات متعددة في حجه عليه السلام.

وكذلك بالنسبة لحج موسى عليه السلام فقد روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال[٢]: ((حج موسى بن عمران عليه السلام ومعه سبعون نبياً من بني إسرائيل خطم إبلهم من ليف، يلبون وتجيبهم الجبال ـ وعلى موسى عباءتان قطوانيتان ـ يقول: لبيك عبدك ابن عبدك)).

وبالنسبة لحج داود عليه السلام قد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال[٣]: ((إن داود لما وقف الموقف بعرفة نظر إلى الناس وكثرتهم، فصعد الجبل فأقبل يدعو، فلما قضى نسكه أتاه جبرئيل عليه السلام فقال له: يا داود يقول لك ربك: لم صعدت الجبل ..)).

وفي حج سليمان عليه السلام روي عن أبي جعفر عليه السلام[٤]: ((إن سليمان بن داود حج البيت في الجن والإنس والطير والرياح، وكسى البيت القباطي ..)).

وهناك روايات متعددة في هذا الباب لا حاجة إلى استقصائها.

وكيفما كان فالملاحظ عدم وجود ذكر لحج بيت الله الحرام فيما بقي من الديانتين اليهودية والنصرانية، بل لا يوجد ذكر لبيت الله الحرام في العهدين المتداولين. ومن المعلوم أن اليهود والنصارى ينكرون ذهاب نبي الله إبراهيم عليه السلام إلى الجزيرة العربية وبناء البيت في مكة المكرمة، فهذا مما يختص به القرآن المجيد وكتب التراث الإسلامي[٥].

والحاصل: أن ما كان سائداً من حج بيت الله الحرام قبل الإسلام هو

---

(١) الحج: ٢٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢١٤.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢١٤.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢١٣.

(٥) وقد كتب بعض (المثقفين) المسلمين ـ ممن انسلخوا عن ثقافتهم الإسلامية ـ كتاباً عن إبراهيم عليه السلام ينكر فيه مجيئه للبيت الحرام.

حج بعض العرب الذين بقوا على دين إبراهيم عليه السلام، ولما أشركوا وفسدوا أدخلوا كثيراً من الأمور في حجهم[١]. وأما أصحاب الديانات الإلهية الأخرى فلم يكن عندهم حج إلى البيت الحرام.

بقي الإيعاز إلى أمر، وهو أن مقتضى النصوص الواردة عندنا أن الحج إلى البيت الحرام كان مما شرعه الله عز وجل من ابتداء خلق آدم، ولم يرد عندنا دليل على تشريع الحج إلى أي مكان آخر في شيء من الديانات السابقة.

ومن هنا فمن المستغرب جداً ما ذكره بعضهم[٢]من: (أن الله قد شرع الحج في القديم بالناس في أماكن وبقع اختارها لهم قبل أن يقيم بيته المحرم للناس كافة. وهذا لا يمنع أبداً أن الله قد ألغى ونسخ الحج إلى هذه البقاع كلها بعد أن رفع إبراهيم وإسماعيل قواعد هذا البيت، وألزم الله الناس جميعاً على لسان إبراهيم الحج إلى هذا البيت وحده، فأصبحت هذه العبادة مقصورة على الكعبة وحدها قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ﴾).

فهذا الكلام مما ليس له أساس صحيح، ولا يوجد ـ حسب ما اطلعت عليه من كتب التراث ـ دليل واحد على أن الله سبحانه وتعالى قد شرع الحج إلى مكان آخر في الأمم السابقة.

وأما الآية الكريمة المذكورة فلا علاقة لها بما ذكر، فإن في تفسير كلمة (منسك) كلاماً، وقد رجّح جمع ـ منهم السيد الطباطبائي (طاب ثراه)[٣]ـ أن تكون مصدراً ميمياً لا اسم مكان، فيكون معناها الذبائح التي كانت تقدم على سبيل العبادة، ولا صلة لها بما توهمه هذا الكاتب.

---

(١) راجع للتفصيل المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٦ ص:٣٤٧ وما بعدها.

(٢) محمد حامد الفقي في تعليقته على دائرة المعارف الإسلامية ج:٧ ص:٣٠٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ج:١٤ ص:٤٠٥.

(الأمر الثالث)

الحج في الإسلام

ويمكن أن يطرح هذا البحث على نحوين ..

الأول: أن يكون الطرح مبنياً على أن جميع الأحكام الفرعية في الشرائع السابقة قد نسخت بمجيء الإسلام، ومن ثم تم تشريع أحكام جديدة تدريجاً. فيكون البحث عندئذٍ عن تاريخ تشريع الحج في الإسلام.

الثاني: أن يكون الطرح مبنياً على أن الأحكام الشرعية الرئيسة التي تشترك فيها جميع الأديان السماوية لا تنسخ، وإنما يجرى عليها بعض التعديلات والإضافات التي هي بمثابة المكملات. نعم يكون الإلزام بالأحكام في الشريعة اللاحقة على سبيل التدرج، حتى لا يتنفر الناس. وعليه لا يكون البحث عن تاريخ تشريع الحج في الإسلام وإنما عن تاريخ إلزام المسلمين بالحج.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى ما قد قيل[1] في وجه تبني الطرح الأول من: أن المذكور في بعض الروايات المؤيد بالاعتبار أن المسلمين في بداية البعثة لم يكونوا مكلفين بشيء من الفروع، وهو مستلزم لنسخ أحكام الشرائع السابقة.

فقد روى الكليني[2] بإسناده عن محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل: ((.. ثم بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً (صلى الله عليه وآله) رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره .. وتصديق ذلك أن الله عز وجل أنزل عليه في سورة بني إسرائيل بمكة: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً .. إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً**﴾ أدب وعظة وتعليم ونهي خفيف، ولم يعد عليه ولم يتواعد على اجتراح شيء مما نهى عنه. وأنزل نهياً عن أشياء وحذر عليها، ولم يغلظ فيها ولم يتواعد عليها .. فلما أذن الله لمحمد صلى الله عليه وآله في الخروج من مكة إلى المدينة بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن

---

(١) المحكم في أصول الفقه ج:٥ ص:٣٠٠-٣٠١.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٩.

محمداًﷺ عبده ورسوله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، وأنزل عليه الحدود، وقسمة الفرائض، وأخبره بالمعاصي التي أوجب الله عليها وبها النار لمن عمل بها ..)).

وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في إسلام أبي ذر أنه لما أتى النبي في مكة وأسلم على يده قال له[1]: ((يا أبا ذر انطلق إلى بلادك، فإنك تجد ابن عم لك قد مات، فخذ ماله، وكن بها حتى يظهر أمري)) حيث يلاحظ أنه ﷺ لم يأمره بأداء شيء من الواجبات ولم ينهه عن ارتكاب شيء من المحرمات. فقيل[2]: (إن الظاهر من الحديثين أن تمام الدين الذي أمر ﷺ بتبليغه هو الشهادتان، على أن ذلك هو الموافق للاعتبار، لابتداء الدعوة الإسلامية بين قوم يجهلون أحكام الشرائع السابقة، ولم يألفوا العمل بها، وظروف الدعوة حينئذٍ لا تناسب فرض ذلك .. فمن القريب جداً نسخ الشرائع السابقة بتمام أحكامها العملية ببعثة النبي ﷺ، ثم تأسيس الشريعة من جديد بعد مرور فترة خالية من الأحكام).

ولكن ما ذكر غير واضح ..

فإن الصحيحة المتعلقة بإسلام أبي ذر ليس فيها دلالة على عدم تشريع شيء من الأحكام العملية، بل أقصى ما تشير إليه أن النبي ﷺ لم يبلغ أبا ذر بشيء من ذلك، وهو أعم من عدم التشريع، إذ قد يكون رعاية للتدرج في التبليغ.

وأما خبر محمد بن سالم فهو ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ ربما يدل على خلاف المقصود، حيث جاء فيه: ((وأنزل نهياً عن أشياء حذر عليها، ولم يغلظ فيها، ولم يتواعد عليها)) مّما يفيد بأنه لم يكن التكليف في السنوات العشر الأولى من بداية الدعوة في مكة المكرمة منحصراً في النطق بالشهادتين، بل كان هناك بعض الأحكام العملية، أقصى الأمر أنه لم يكن يشدد على العمل بها.

---

(١) الأمالي للصدوق ص:٥٦٩.

(٢) المحكم في أصول الفقه ج:٥ ص:٣٠١-٣٠٢.

ومع غض النظر عن هاتين الروايتين، فهل يمكن الالتزام بنسخ جميع الأحكام السابقة على الإسلام بمجرد بعثة النبيﷺ، أي أن حرمة الزناء واللواط والسحاق وأكل لحم الخنزير وشرب الخمر وغيرها من كبائر المحرمات، التي تطابقت عليها جميع الشرائع السماوية قد نسخت بمجرد بعثة النبيﷺ، فصار الزناء ونحوه مباحاً للناس، حتى من آمن منهم بنبيناﷺ من أصحاب الشرائع السابقة، وبقي الحال على هذا المنوال إلى أن شرع الله تحريمها من جديد؟! هذا شيء غريب لا يمكن الالتزام به.

ويشير إلى خلاف ذلك خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام[1]: ((ما زالت الخمر في علم الله وعند الله حراماً، وأنه لا يبعث الله نبياً ولا يرسل رسولاً إلا ويجعل في شريعته تحريم الخمر، ولا حرم الله حراماً فأحله من بعد إلا للمضطر، ولا أحل الله حلالاً قط ثم حرمه ..)) حيث إنه ظاهر في أن تحريم الخمر كان باقياً ومستمراً، غاية الأمر أنه لم يكن يلزم به في الشريعة اللاحقة قبل استقرار الأمر، وتقبل الناس للتحريم.

وبالجملة: لا دليل على نسخ جميع الأحكام العملية للشرائع السابقة على الإسلام بمجرد مجيء هذه الشريعة المقدسة. نعم التدرج في التبليغ والإلزام برعاية الأحكام كان معمولاً به كما هو واضح.

وعلى ذلك ينزل ما ورد في صحيح زرارة قال[2]: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((ما بعث الله عز وجل نبياً قط إلا وفي علم الله أنه إذا أكمل دينه كان فيه تحريم الخمر. ولم تزل الخمر حراماً، وإنما ينقلون من خصلة إلى خصلة. ولو حمل ذلك عليهم جملة لقطع بهم دون الدين)). قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: ((ليس أحد أرفق من الله عز وجل. فمن رفقه تبارك وتعالى أنه نقلهم من خصلة إلى خصلة، ولو حمل عليهم جملة لهلكوا)).

هذا ويمكن الاستشهاد في خصوص الحج ـ الذي هو محل الكلام ـ على

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:١٦ ص:٢٠٢.

(٢) الكافي ج:٦ ص:٣٩٥.

بقاء الحكم الذي كان ثابتاً في شريعة إبراهيم (عليه السلام) بالنصوص المتعددة الواردة في حج النبي (صلى الله عليه وآله)، ولا بأس بذكر بعضها ..

ففي معتبرة غياث بن إبراهيم[1] عن جعفر (عليه السلام) قال: ((لم يحج النبي (صلى الله عليه وآله) بعد قدومه المدينة إلا واحدة، وقد حج بمكة مع قومه حجات)). ومبنى الاستشهاد بها أنه من المستبعد جداً أن يكون جميع ما أتى به النبي (صلى الله عليه وآله) من الحج وهو في مكة كان قبل بعثته، أي ترك أداء الحج بعد أن بعث رسولاً إلى أن نزلت آية الحج في المدينة.

وفي معتبرة عمر بن يزيد[2] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) عشرين حجة)).

وهذه الرواية أوضح دلالة على المقصود فإن العشرين حجة التي أتى بها النبي (صلى الله عليه وآله) كانت واحدة منها بعد هجرته إلى المدينة، والبقية أيام كونه في مكة، فلا يحتمل كون التسعة عشرة حجة كلها قبل أن يبعث نبياً.

ويؤكد ذلك خبر زرارة[3] قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ـ وأبا عبد الله (عليه السلام) من بعده ـ يقولان: ((حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) عشرين حجة مستترة منها عشر حجج، أو قال سبعة ـ الوهم من الراوي ـ قبل النبوة)).

وبمضمون معتبرة عمر بن يزيد رواية لابن أبي يعفور[4] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) عشرين حجة مستسرة..)). إلا أنها رويت في موضع آخر من الكافي[5] وفيها (عشر حجات).

وبمضمونها ما رواه الشيخ[6] بإسناده عن أسلم المكي راوية عامر بن وائلة قال: قلت له: فكم حج رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ قال: ((عشرة، أما تسمع حجة الوداع

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٤٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥.

(٣) مستطرفات السرائر ص:٥٧٥.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٥١.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٢٤٤. ولاحظ تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٥٨.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٤٣.

فتكون حجة الوداع إلا وقد حج قبل ذلك)).

قال العلامة الفيض الكاشاني ﷺ[١]: (طريق الجمع بين العشر والعشرين أن يحمل العشر على ما بعد البعثة، والعشرين على ما يعم ما قبلها وما بعدها).

أقول: هذا إن تم ـ ولا يتم لأنه جمع تبرعي لا شاهد عليه ـ فهو مبني على ثبوت رواية العشرة، وهي غير ثابتة، لتضارب نسخ رواية ابن أبي يعفور. مضافاً إلى عدم تماميتها سنداً وضعف رواية أسلم المكي، فلا يوجد ما يعتمد عليه في مقابل صحيحة عمر بن يزيد المتضمنة لذكر العشرين حجة، فلاحظ[٢].

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في استمرار تشريع الحج وعدم نسخه، وعلى ذلك فينبغي البحث عن تاريخ إلزام المسلمين بأدائه.

فنقول: إنه قد وقع الخلاف في ذلك، والمذكور في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام[٣] أن التكليف بأداء الحج كان بعد التكليف بأداء الصوم.

وقد نصت مصادر كثيرة[٤] على أن الصوم شرّع في السنة الثانية من الهجرة. وعليه فإن تشريع الحج أو الإلزام بأدائه كان متأخراً عن الهجرة، فما حكاه ابن حجر عن بعضهم من أن تشريع الحج أو الإلزام به تم قبل الهجرة غير صحيح، وقد نبه ابن حجر نفسه على شذوذه.

ولكن هذا يبتني على الاعتماد على رواية أبي الجارود، مع أنها غير نقية السند، فإن أبا الجارود ـ الذي هو رئيس فرقة من الزيدية ـ لم يوثق بوجه معتبر، وورود اسمه في أسانيد تفسير القمي أو كامل الزيارات لا يجدي في إثبات وثاقته ـ كما هو محقق في محله ـ. وأما عد الشيخ المفيد إياه في الرسالة العددية من الأعلام الرؤساء الذين لا طريق إلى ذم واحد منهم فهو أيضاً مما يشكل الأخذ به

---

(١) الوافي ج:٢ م:٨ ص:٣٠.

(٢) المذكور في طرق الجمهور أن النبي ﷺ حج قبل الهجرة حجتين فقط (لاحظ أحكام القرآن للجصاص ج:٣ ص:٣٠٢).

(٣) الكافي ج:١ ص:٢٩٠.

(٤) راجع الدر المختار ج:٢ ص:٤٠٧، وروضة الطالبين ج:٧ ص:٤٠٩، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ج:١ ص:٤٢٠، وشرح مسلم للنووي ج:١ ص:١٧٨، وغيرها.

كما أوضحته في موضع آخر.

نعم ذكر ابن الغضائري في ترجمته[١] أن (حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية. وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي)، فربما يقال: إن هذا الكلام يدل على أن أبا الجارود نفسه كان مقبول الرواية، ولذلك كان الأصحاب يعتمدون ما رواه عن الأرحبي دون ابن سنان لضعف الأخير دون الأول.

ولكن يمكن أن يناقش هذا الكلام ..

أولاً: بأن أقصى ما يدل عليه اعتماد الأصحاب على روايات الأرحبي عن أبي الجارود هو أن أبا الجارود لم يكن من الضعفاء جداً الذين لا يعتدّ بشيء من رواياتهم أصلاً ـ بل كان مقبول الرواية في الجملة ـ وأما كونه ثقةً فلا دلالة في ما ذكر عليه، فليتدبر.

وثانياً: أنه يحتمل أن يكون الوجه في ما ذكره ابن الغضائري من التفريق بين ما رواه الأرحبي عن أبي الجارود، وما رواه ابن سنان عنه هو اختلاف حال أبي الجارود نفسه، فقد قال النجاشي[٢]: إنه (روى عن أبي عبد الله عليه السلام وتغير لما خرج زيد رضي الله عنه) في الإشارة إلى صيرورته زيدياً وتزعمه فرقة من فرق الزيدية، وهي الجارودية.

فلعل كراهة أصحابنا لما كان يرويه محمد بن سنان عنه هي من جهة أنه أدركه بعد تغيّره، بخلاف محمد بن بكر الأرحبي إذ كانت روايته عنه قبل ذلك، فليتأمل[٣].

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من التفصيل في روايات أبي الجارود بعدم الاعتماد على الروايات المرويّة عنه بطريق من هم من طبقة محمد بن سنان

---

(١) الرجال لابن الغضائري ص:٦١.

(٢) رجال النجاشي ص:١٧٠.

(٣) وجه التأمل: أن الشيخ ذكر في رجاله: أن محمد بن بكر الأرحبي مات سنة احدى وسبعين ومائة وله سبع وسبعون سنة وخروج زيد كان سنة (١١٨ هـ)، فيستبعد أن تكون رواية الأرحبي عن أبي الجارود قبل تغيّره خاصة.

للسبب نفسه، أي لا يعتمد على رواياتهم عنه، لأنهم رووها عنه بعد التغيّر.

وأما ما رواه عنه من هم في طبقة الأرحبي فيؤخذ بها لأنها رويت عنه قبل تغيّره.

وكيفما كان فإن عمدة الأقوال في تاريخ فرض الحج وإيجابه اثنان أو ثلاثة..

القول الأول: أن الحج فرض في السنة السادسة من الهجرة. نسبه ابن حجر إلى المشهور بين الجمهور، قائلاً[١]: (لأنها نزل فيها قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾) ثم قال: (وهذا ينبني على أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض. ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي بلفظ وأقيموا).

وسيأتي أن الشيخ الطوسي ﵀ فسر أتموا بأقيموا في موضع من تفسيره، وقال[٢]: (وهو المروي عن علي ﵇، وعن علي بن الحسين مثله).

ولكن القراءة المذكورة ـ إن صحت نسبتها إلى أحد ـ فهي شاذة ولا يعتد بها. كما أنه لا دليل على تفسير الإتمام بالإقامة. فإن ما نسبه الشيخ ﵀ إلى علي والسجاد ﵉ مرسل. ورواياتنا في المسألة مختلفة، وسيأتي التعرض لها في بحث لاحق إن شاء الله.

هذا مضافاً إلى أنه لم يثبت أصل ما ادعاه ابن حجر من نزول الآية الكريمة في السنة السادسة للهجرة، بل المستفاد من كلام الشيخ المفيد ﵀[٣]نزولها في حجة الوداع.

القول الثاني: أن فرض الحج كان في السنة التاسعة من الهجرة. وذلك لنزول قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ في هذه السنة، وهذا هو ما اختاره العلامة الحلي ﵀ وابن حزم وابن القيم[٤]، قال الأخير: (إن الصحيح أن

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج:٣ ص:٣٠٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:١٥٥.

(٣) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:١ ص:١٧٣.

(٤) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص: ١٩. الأحكام ج:٣ ص:٣٠٠. لاحظ حاشية رد المحتار ج:٢ ص:٥٠٠.

الحج فرض في أواخر سنة تسع، وأن آية فرضه هي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. وهي نزلت عام الوفود أواخر سنة تسع).

القول الثالث: أن فرض الحج كان في السنة العاشرة من الهجرة، أي في نفس السنة التي حج فيها النبي ﷺ، لأن الآية المذكورة نزلت فيها. اختاره الجصاص قائلاً[1]: (وهذا أشبه بالصحة لأنا لا نظن بالنبي ﷺ تأخير الحج المفروض عن وقته المأمور فيه).

ولكن ما ذكره مجرد ظن لا قيمة له. ومن قال إنها نزلت في السنة التاسعة فهو يقول بنزولها بعد موسم الحج فلا تأخير في أداء الحج على كل حال، مع أن النبي ﷺ كان قد حج الحجة الواجبة كما ورد في النصوص، فلا إشكال من هذه الجهة. اللهم إلا أن يقال: إن عدم تأخير النبي إنما هو بالنسبة للمسلمين الذين لم يحجوا، لأن بعض المسلمين مثله كان قد حج قبل ذلك.

فالنتيجة: أن تاريخ الإلزام بالحج ليس بذلك الوضوح، إذ لا توجد رواية معتبرة يمكن الاعتماد عليها في ذلك. ولكن أغلب الظن أن الإلزام كان في السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة.

بقي أمران ..

الأول: أن حج الإفراد والقران كان هو الحج الذي شرعه الله سبحانه وتعالى من قبل، وإنما شرع حج التمتع في حجة الوداع كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار وصحيح الحلبي[2].

الثاني: ورد في صدر صحيح معاوية المشار إليه آنفاً[3]: ((إن رسول الله ﷺ أقام بالمدينة عشر سنين لم يحج، ثم أنزل الله عز وجل عليه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ ..﴾ فأمر المؤذنين أن يؤذنوا ..)).

ونظير ذلك ما ورد في رواية أخرى مروية في إرشاد القلوب وغيرها من

---

(١) أحكام القرآن ج:٣ ص:٣٠٢.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥، ٢٤٨.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥.

المصادر[1]، ولكن مضمون الروايتين لا يخلو من غرابة فإن الآية الكريمة المذكورة إنما تتضمن حكاية ما خوطب به إبراهيم عليه السلام، وليس الخطاب موجهاً فيها إلى النبي صلى الله عليه وآله، فلاحظ.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:٢٨ ص:٩٥.

(وجوب الحج)

يجب الحج على كل مكلف جامع للشرائط الآتية.

ووجوبه ثابت بالكتاب (١).

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ولا كلام في دلالته على وجوب الحج، نعم وقع الكلام في كون الوجوب المستفاد منه هل هو من قبيل الوجوب التكليفي أو الوضعي، وسيأتي التعرض لهذا في بعض المباحث الآتية.

وقد اقتصر معظم الذين تعرضوا لما يستفاد منه وجوب الحج على الآية الكريمة المذكورة، ولكن هناك آيتان أخريان ربما يستدل بهما أيضاً على وجوب الحج ..

الآية الأولى: قوله تعالى[١]: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. وتقريب دلالتها على وجوب الحج تارة بالنظر إلى نفسها، وأخرى بالنظر إلى النصوص الواردة في تفسيرها ..

أ ــ أما بالنظر إلى نفسها فقد قيل بدلالتها على وجوب الحج بأحد وجهين..

الوجه الأول: أن جمعاً قرأوها (وأقيموا الحج والعمرة لله). وقد حكاها ابن حجر[٢] عن علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي. ولاشك في ظهورها حينئذٍ في وجوب الحج.

ولكن هناك شك في كون هذا قراءة، ويحتمل أن يكون من قبيل التفسير، فإنهم كثيراً ما يخلطون بين ما يعد قراءة وما يكون تفسيراً، خصوصاً أن البعض يفسر (أتموا) بأقيموا، كما سيأتي في الوجه القادم. وعلى فرض ثبوت ما ذكر

---

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج:٣ ص:٣٠٠.

قراءة فهي قراءة شاذة لا عبرة بها، كما صرح به الفخر الرازي في تفسيره[1]. فهذا الوجه ضعيف جداً.

الوجه الثاني: أن معنى (أتموا) أقيموا، وقد نسب الشيخ الطوسي ﷺ ذلك[2] إلى أمير المؤمنين ﷺ، والإمام السجاد ﷺ، والسدي، ومسروق، وهذا الأخير نسبت إليه القراءة بلفظ أقيموا، كما مر آنفاً، فيمكن أن يعد هذا مؤشراً إلى ما سبق من الخلط بين القراءة والتفسير، فلاحظ.

وكيفما كان فظاهر الشيخ في هذا الموضع من التبيان القبول بهذا الوجه واختياره، على خلاف ظاهر كلامه في بداية البحث، ولم يتضح وجه هذا الاختلاف بين العبارتين، فليراجع.

وقد اختار هذا الوجه أيضاً الفخر الرازي في تفسيره، توجيهاً لمذهب الشافعية ـ وهو منهم ـ من وجوب العمرة إلى جانب الحج، خلافاً لأبي حنيفة القائل بعدم وجوبها، قال[3]: (إن الإتمام قد يراد به فعل الشيء كاملاً تاماً. ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم في الفعل فأتموه) وادعى أن من الأول قوله تعالى[4]: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ قال: (أي فعلهن على سبيل التمام والكمال)، فيكون معنى الإتمام إيجاد الشيء تاماً، وقوله تعالى[5]: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أي افعلوا الصيام تاماً إلى الليل، وزعم أن حمل (أتموا) في آية المقام على أوجدهما تامين أولى، واستشهد بوجوه أهمها اثنان ..

الأول: أن حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الأمر مشروطاً ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله إن شرعتم فيهما، وعلى التأويل الأول الذي نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط.

الثاني: هب أننا نحمل اللفظ على وجوب الإتمام، لكن اللفظ دل على

أي: وجوب الإتمام على تقدير الشروع

---

(١) تفسير الرازي ج:٥ ص: ١٥٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:١٥٥.

(٣) تفسير الرازي ج:٥ ص:١٥٢.

(٤) البقرة: ١٢٤.

(٥) البقرة: ١٨٧.

وجوب الإتمام جزماً، وظاهر الأمر للوجوب، فكان الإتمام واجباً جزماً، والإتمام مسبوق بالشروع، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب، فيلزم أن يكون الشروع واجباً في الحج والعمرة.

ويلاحظ على ما ذكره أن (الإتيان بالشيء تاماً) ليس من معنى الإتمام لغة ولا عرفاً، فحمله عليه إنما يصح فيما لا يمكن فيه إرادة معناه الأصلي، أي: (ضم بقية أجزاء الشيء إلى الجزء المأتي به منه)، وذلك فيما يكون المركب دفعي الوجود، أي لا يمكن إيجاد بعض أجزائه أولاً ثم إيجاد الباقي، بل يؤتى بالجميع دفعة واحدة. وأما فيما يتأتى فيه التدريج فالإتمام لا يحمل إلا على معناه الأصلي، كما هو كذلك في الآيتين الكريمتين اللتين استشهد بهما.

مع أن آية الصيام ـ أي قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ ـ لما كانت مسبوقة بقوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ ـ الظاهر بمقتضى مفهوم الغاية في لزوم الابتداء في الصيام من حين طلوع الفجر ـ تكون ظاهرة جداً في إرادة لزوم إكمال الصوم إلى سواد الليل بعد فرض الشروع فيه من حين طلوع الفجر.

ولا وجه لحمل الإتمام فيها على الإتيان بالشيء تاماً حتى لو كان هذا معنى آخر أصلياً للإتمام، إذ إنما يتوجه الحمل عليه عندئذٍ لو لم يذكر قبله لزوم الشروع في الصوم من عند طلوع الفجر، وأما مع الإيعاز إلى ذلك أولاً بمقتضى مفهوم الغاية فلا محل لحمل الإتمام على المعنى المذكور كما لا يخفى.

هذا ويقرب أن يكون التعبير بـ(أتمهن) في آية الابتلاء ـ أي قوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ**﴾ ـ بدلاً عن (أتى بهن) إنما هو من حيث إن الإتمام أبلغ دلالة على الإتيان بالشيء بتمامه وكماله، فإن هناك فرقاً بين قولنا: (أتم الشيء) وقولنا: (أتى بالشيء) فإن الثاني وإن كان ظاهراً أيضاً في الإتيان بالشيء بجميع أجزائه، إلا إن التعبير بـ(أتم) أوضح دلالة على الاستيعاب وعدم فوات شيء من الأجزاء، فتدبر.

ثم إن ما ذكره من أن الإتمام في قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾

لو كان بمعناه اللغوي المعروف اقتضى ذلك إضمار شرط، وهو على خلاف الأصل، ضعيف جداً، فإن الإتمام بذلك المعنى ـ الذي يفيد معنى الشروع في الفعل والإتيان ببعضه بدلالة الاقتضاء ـ هو المعنى الأصلي للإتمام ـ كما تقدم ـ فلا يصار إلى حمله على معنى آخر، تخلصاً مما سماه بالإضمار، فإنه ليس خلاف الأصل في مقابل ذلك الوجه الآخر الذي هو خلاف الظاهر جداً، ولا يحمل اللفظ عليه إلا بقرينة، وهي مفقودة في المقام.

وأغرب من ذلك ما ذكره من أن الإتمام لما كان واجباً في الشرع بظاهر الأمر به فما يتوقف عليه من الشروع في الفعل واجب، لأن مقدمة الواجب واجبة. فإن هناك فرقاً واضحاً بين مقدمة الواجب ومقدمة الوجوب، ومقدمة الوجوب لا تكون ضمن دائرة الطلب، بل هي خارجة عنها. بخلاف مقدمة الواجب التي تكون واجبة ـ على كلام في ذلك محرر في محله من علم الأصول ـ. والخلط بين مقدمة الواجب ومقدمة الوجوب غريب من مثله، بل لا يظن به ذلك. على أن تتمة الآية تحدث عن الإحصار فسياقها سياق الإتمام لا الإتيان.

ولعل التعصب لمذهب الشافعية من وجوب العمرة هو الذي دعاه إلى هذا النحو من الاستدلال الواهي، وقد وقع مثل ذلك لبعض أتباع المذاهب الإسلامية في نصرة مذاهبهم، حيث يتشبثون أحياناً بكل وجه ـ مهما ضعف وكان واضح البطلان ـ في تثبيت ما أفتى به أئمتهم. نعوذ بالله تعالى من ذلك.

وكيفما كان فلا ينبغي الإشكال في أن ظاهر الآية الكريمة لا يقتضي وجوب أداء الحج والعمرة، بل إتمامهما بعد الشروع فيهما، سواء أكان الحج أو العمرة التي شرع فيها واجبة أم مستحبة، ولهذا التزم الفقهاء (رضوان الله عليهم) بوجوب إتمام العمرة المفردة المستحبة بمجرد الإحرام لها.

هذا في ما يتعلق بالاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الحج بالنظر إلى نفسها.

ب ـ وأما الاستدلال بها استناداً إلى النصوص فهو أن يقال: إن معنى الإتمام فيها إنما هو إيجاد الحج والعمرة تامّين، لا ضم باقي الأفعال إلى ما شرع

طريق الشيخ إلى موسى تام كطريق الصدوق إليه.

التهذيب ٥/ ٤٣٣

موسى بن القاسم، عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن زرارة بن أعين.

فيه منهما، وذلك بالنظر إلى روايتين .

الرواية الأولى: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال[1]: ((العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وإنما نزلت العمرة بالمدينة)).

علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، جميعًا عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار.

وشبيه هذه الرواية صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله (عليه السلام).

ووجه الاستدلال بها أنه لو لم يكن المراد من الآية الكريمة هو إيجاد الحج والعمرة تامّين لما كان هناك وجه لاستناده (عليه السلام) إليها في الحكم بوجوب العمرة، فإنها بظاهرها لا تدل إلا على وجوب الإتمام، لا على أصل الوجوب.

هل استناد الإمام للآية يلغي الظهور الأولي لها في وجوب الإتمام؟ مسلكان:

١. ليس في مقام الإلغاء، بل في مقام بيان معنى لا يصل إليه الذهن العام. فلا يستفاد نفيه للظهور الأولي.

٢. في مقام الاستدلال بالآية لما لها من ظهور، ولو كان المعنى تعبديًا لما ناسب الاستدلال بالآية. فالمستظهر في زمان النص يختلف عن المستظهر في زماننا. فنرفع اليد عن أصالة الثبات في اللغة بقرينة هذه الرواية؛ لأن الأصل العقلائي يتم ما لم يقم منشأ على الخلاف.

أقول: لا يلزم إلغاء ما ورد من أن مخالفة الكتاب تسلب الحجية.

فاستناد الإمام (عليه السلام) إلى الآية الكريمة في وجوب العمرة دليل على كون الإتمام فيها بمعنى إيجاد الشيء تاماً. وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، ولكنهم (صلوات الله عليهم) هم الذين يفسرون القرآن الكريم ويبينون لنا المعاني المقصودة بآياتها الشريفة فلا بد من الأخذ بما يثبت عنهم في ذلك.

الرواية الثانية: صحيحة عمر بن أذينة[3] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((وسألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. قال: يعني بتمامهما أداءهما واتقاء ما يتقي المحرم فيهما)).

والشاهد في قوله: (أداءهما)، فإنه يقتضي كون الإتمام بمعنى الأداء.

ولكن يمكن المناقشة في الرواية الثانية بأنه لا يبعد أن يكون (الواو) في قوله: (واتقاء) بمعنى (مع)، والمقصود الإيعاز إلى أن تمام الحج والعمرة في أن يتقي الحاج والمعتمر محرمات الإحرام، فالأداء ليس مقصوداً بالذات، بل التعبير به ورد تمهيداً لما يكون به الإتمام، وهو الاتقاء عند الأداء.

ويحتمل أن هناك نوع تصحيف في الرواية، والتعبير الصحيح مقارب لما ورد في رواية زرارة ــ وإن كانت غير معتبرة السند حيث إنها مما وصل إلينا

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٣٣.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٥.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٦٥.

مرسلاً عن تفسير العياشي[١] ـ من أن الصادق عليه السلام قال في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾: ((إتمامهما إذا أداهما، يتقي ما يتقي المحرم فيهما)). وهذا التعبير هو الأدق، أي تفسير الإتمام باتقاء المحرمات عند أدائهما، لا أداؤهما مع اتقاء المحرمات، كما ورد في صحيحة ابن أذينة.

ويؤكد هذا المعنى بعض النصوص كصحيحة عبد الله بن سنان[٢] في قول الله عز وجل: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، قال: ((إتمامها أن لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج)). فيلاحظ أنه قد فسر الإتمام فيها باتقاء أبرز محرمات الإحرام.

ونظيرها مرسلة الفضلاء[٣] زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: سألناهما عن قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قالا: ((فإن تمام الحج والعمرة أن لا يرفث ولا يفسق ولا يجادل)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحرمت فعليك بتقوى الله، وذكر الله كثيراً، وقلة الكلام إلا بخير، فإن من تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير..)).

ومقتضى ما ورد في معتبرة عبد الله بن سنان والروايات الأخرى من أن الإتمام يكون بتجنب محرمات الإحرام هو أن لا يكون الإتمام في الآية المباركة بمعناه اللغوي الذي هو ـ كما مرّ ـ ضم تمام الشيء إليه بعد الشروع في بعض أجزائه، فإن التجنب عن محرمات الإحرام ليس من أجزاء الحج والعمرة، بل لزومه من أحكام المحرم لهما.

نعم ذكر السيد الطباطبائي قدس سره[٥]: (أنه ربما يستعمل التمام مقام الكمال بالاستعارة، بدعوى كون الوصف الزائد على الشيء داخلاً فيه اهتماماً بأمره

(١) تفسير العياشي ج:١ ص:٨٧.
(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٣٧.
(٣) تفسير العياشي ج:١ ص:٨٧.
(٤) الكافي ج:٤ ص:٣٣٨.
(٥) الميزان في تفسير القرآن ج:٢ ص:٧٥.

وشأنه) وباعتبار أن التجنب عن محرمات الإحرام مما يمكن أن يعد به العمل كاملاً عبر بالتمام.

وقد ورد ذلك في بعض الروايات، منها رواية إسماعيل بن مهران[١] عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((إذا حج أحدكم فليختم حجه بزيارتنا، لأن ذلك من تمام الحج)).

وفي رواية جابر[٢] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((تمام الحج لقاء الإمام)) وهذا نحو آخر من التفسير للآية الكريمة، إذا كان الإمام عليه السلام بصدد تفسيرها وربما كان ما ذكره عليه السلام من قبيل التطبيق لا التفسير، فتأمل.

وكيفما كان فقد ظهر مما تقدم أن معتبرة عبد الله بن سنان وأضرابها التي فسرت الإتمام باتقاء محرمات الإحرام تعارض صحيحة زرارة وصحيحة معاوية بن عمار المتقدمتين اللتين يستفاد منهما أن إتمام الحج والعمرة بمعنى أدائهما، وذلك لأن مقتضى الصحيحتين أن معنى الإتمام هو إيجادهما تامين، ومقتضى معتبرة عبد الله بن سنان وأخواتها أن معنى الإتمام هو التجنب عن محرمات الإحرام، أي إضافة وصف الكمال إلى العمل، فالطائفتان تنفيان كون الإتمام في الآية الكريمة بالمعنى اللغوي المتقدم، ولكن تتضاربان فيما هو المقصود به.

وبعد استحكام التعارض بينهما وعدم وجود المرجح فالحكم هو التساقط، وعدم البناء على مضمون أي منهما.

نعم يبقى هنا سؤال وهو أنه هل يمكن بعد تساقطهما الأخذ بظاهر الآية المباركة من أن الإتمام بمعنى الإتيان ببقية الأجزاء ليكون مقتضاه لزوم إكمال الحج والعمرة المستحبين ـ كما التزم به الفقهاء ـ أو لا؟

والجواب عن هذا مبني على بحث ذكر في مباحث التعادل والتراجيح من الأصول وهو أنه هل يمكن نفي الثالث بالروايتين المتعارضتين الساقطتين عن الحجية أو لا، أي مع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بالمعارضة هل تبقى

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٩.

(٢) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٩.

الدلالة الالتزامية على حجيتها أم لا؟ وبعبارة أخرى: إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الوجود فهل تتبعها في الحجية أيضاً أم لا؟

اختار المحقق النائيني ﷺ عدم التبعية، واختار جمع من المحققين التبعية، وهو الصحيح. وسيأتي بيان الوجه في ذلك في موضع آخر.

فالنتيجة: أنه بعد تساقط الطائفتين يبنى على ما هو ظاهر الآية الكريمة من كون الإتمام فيها بمعنى الإتيان ببقية الأجزاء.

ويؤكد ذلك ذيل الآية الشريفة حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ فإن مورد الإحصار هو طرو المانع عن إتمام النسك بعد الشروع فيه بالإحرام، وقد يستعمل في مورد المرض، وقد يستعمل في مورد منع العدو، وقد يستعمل في الأعم منهما، فعلى كل حال ففي ذلك دلالة واضحة على كون المراد بالإتمام هو معناه اللغوي المتبادر إلى الذهن لا غير، فتدبر.

فظهر من جميع ما مر أنه لا دلالة في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ على وجوب أداء الحج والعمرة ابتداءً.

الآية الثانية: قوله تعالى(١): ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ وليس فيها في حدّ نفسها دلالة على وجوب الحج، ولكن هناك بعض الروايات الواردة في تفسيرها قد يستدل بها بمعونتها على ذلك.

ومن تلك الروايات ما رواه أبو الجارود(٢) عن أبي جعفر ﷺ في تفسير هذه الآية قال: ((حجوا إلى الله عز وجل)).

ومنها رواية زيد بن علي ﷺ(٣) عن أبيه ﷺ: ((ومعنى قوله عز وجل: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾، يعني: حجوا إلى بيت الله. يا بني إن الكعبة بيت الله، فمن حج بيت الله فقد قصد إلى الله)).

وقد اختار الشيخ الصدوق ﷺ هذا التفسير في أول باب فضائل الحج من

---

(١) الذاريات: ٥٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٥٦. معاني الأخبار ص:٢٢٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:١٢٧.

الفقيه[١] حيث قال: (قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ يعني حجوا إلى الله). وهو ما فسرت به الآية أيضاً في التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم[٢].

ومن الظاهر استنادهما في ذلك إلى ما ورد من النصوص عن أئمة الهدى عليهم السلام بعد وضوح عدم إمكان استفادة الوجه المذكور من ظاهر الآية الكريمة، فينبغي البحث عن حجية الروايتين المذكورتين ..

أ ـ أما رواية أبي الجارود فيمكن الخدش في سندها من جهة أبي الجارود نفسه على ما تقدم قريباً[٣]، وكذلك يمكن الخدش في سندها من جهة محمد بن سنان الراوي عن أبي الجارود فإن فيه كلاماً طويلاً، والأقرب عدم ثبوت وثاقته[٤].

وأما دلالتها فهي أيضاً لا تخلو من الإشكال، فإنه يمكن أن يقال: إن الحج إلى الله تعالى غير الحج إلى بيته، وإن كان يظهر من الصدوق قده وحدة المراد بهما، فلاحظ.

ب ـ وأما رواية زيد بن علي ـ التي هي العمدة لوضوحها دلالة ـ فقد أوردها الصدوق في الفقيه والعلل والأمالي والتوحيد[٥]، والسند في هذه المصادر ماعدا الفقيه ضعيف جداً، إذ فيه عدد من المجاهيل.

وأما الفقيه فقد ابتدأ فيه عند ذكر هذه الرواية باسم زيد بن علي، وقد ذكر سنده إليه في المشيخة، وليس في السند من يناقش فيه سوى الحسين بن علوان الذي هو من الزيدية، قال النجاشي في ترجمته[٦]: (الحسين بن علوان الكلبي مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن، يكنى أبا محمد، ثقة، رويا عن أبي عبد الله عليه السلام).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:١٣٠.

(٢) تفسير القمي ج:٢ ص:٣٣٠ وفيه: (قوله: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ قال: حجوا).

(٣) لاحظ ص:٣٨.

(٤) لاحظ ج:١١ ص: .

(٥) علل الشرائع ص:١٣٢. الأمالي ص:٥٤٣. التوحيد ص: ١٧٦.

(٦) رجال النجاشي ص:٥٢.

وقد استظهر السيد الأستاذ ﭬ أن التوثيق راجع إلى الحسين قائلاً[1]: (فإنه المترجم. وجملة: وأخوه الحسن يكنى أبا محمد. جملة معترضة).

ولكن هذا الكلام ضعيف، حيث إنه كما أن قوله: (يكنى أبا محمد) راجع إلى الحسن، كذلك يمكن أن يكون قوله: (ثقة) راجعاً إليه كما اختاره المحقق التستري[2]. بل لعل هذا هو المنساق من العبارة، إذ لو كان التوثيق راجعاً إلى الحسين لكان الأنسب ذكره بعد قوله: (عامي) بأن يقول: (كوفي عامي ثقة وأخوه الحسن يكنى أبا محمد) لا أن يقحم قوله: (ثقة) بين جملتين أولاهما تتعلق بأخيه الحسن أي (يكنى أبا محمد) والثانية بهما جميعاً (أي رويا عن أبي عبد الله).

وقد يذكر وجه آخر لوثاقة الحسين بن علوان، وهو أن ابن عقدة قال[3]: (إن الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا) فإنه يدل على كون الحسين ثقة أيضاً وإن كان الحسن أوثق. ولكن حيث إن ابن عقدة من الزيدية فلعل مراده بـ(أصحابنا) هو الزيدية، فيشكل الاعتماد عليه إذا كان قوله: (عند أصحابنا) متعلقاً بقوله: (أوثق) و(أحمد) جميعاً حيث إن مقتضاه عندئذٍ هو كون الحسين ثقة عند الزيدية، وأما إذا كان متعلقاً بـ(أحمد) فقط فهو يقتضي وثاقته عند الجميع، وليس خصوص الزيدية، فينفع فيما نحن فيه بصدده. ولكن مع تطرق الاحتمال الأول لا يبقى مجال للاستدلال بالكلام المذكور على وثاقة الحسين بن علوان. مضافاً إلى ما قد يناقش به في حجية ما ينقله العلامة في الخلاصة عن ابن عقدة، وليس هنا محل التعرض له.

فتحصل من جميع ما مرّ: أن ما يدل من الكتاب العزيز على وجوب الحج هو خصوص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ولا مجال للاستدلال على وجوبه بأي من الآيتين الأخريين.

---

(١) معجم رجال الحديث ج:٥ ص:٣٧٦.

(٢) قاموس الرجال ج:٣ ص:٢٨٥.

(٣) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ص:٣٣٨.

والسنة القطعية (١)

---

(١) وهي الروايات المتواترة عن النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام المبثوثة في جوامع الحديث، (منها) ما دلّ على أن الحج مما بني عليه الإسلام. و(منها) ما دلّ على أنه مفروض. و(منها) ما دلّ على أن الناس أمروا بحجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك. و(منها) ما دلّ على أن الناس لو عطلوا الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم عليه. و(منها) ما دلّ على أن من ترك الحج تسويفاً من غير عذر فليمت نصرانياً أو يهودياً. و(منها) ما دلّ على وجوب الحج على من بذل له الزاد والراحلة. و(منها) ما دل على وجوب الحج على من أطاق المشي. و(منها) ما دل على وجوب الحج على الصبي إذا بلغ وإن كان حج قبل ذلك. و(منها) ما دل على وجوب الحج على من أعتق وإن كان حج قبل ذلك. و(منها) ما دل على وجوب الحج على من حج نائباً ثم استطاع. و(منها) ما دلّ على أن المخالف إذا حج ثم استبصر لم يجب عليه الحج، إلا إذا أخل بركن منه في مذهبه. و(منها) ما دل على وجوب استنابة الموسر في الحج إذا منعه المرض أو الكبر أو نحو ذلك، ونحوها غيرها من الروايات مما لا حاجة إلى استقصائها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفقهاء (رضوان الله عليهم) إنما يذكرون (السنة) في جنب (الكتاب) ويقصدون بها الروايات الشريفة الحاكية لقول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. وقد يستدلون في جنب ذلك بـ(الإجماع) و(سيرة المتشرعة). ولكن الإجماع عندنا معاشر الإمامية لا يكون حجة إلا إذا استكشف به قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. فيكون حاله حال الروايات من هذه الجهة، وإن كان بينهما فرق من حيث كون الرواية دليلاً لفظياً ينعقد لها الإطلاق بالشروط المذكورة في محلها، وأما الإجماع فهو دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن.

وهكذا سيرة المتشرعة المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام حالها حال الإجماع في كونها حجة من حيث كونها كاشفة عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وهي

والحج ركن من أركان الدين (١).

دليل لبّي يقتصر منها على ما يحرز جريان السيرة عليه متصلاً إلى زمنهم عليهم السلام.

وفي المقام يمكن أن يذكر في جنب الكتاب والسنة كل من الإجماع وسيرة المتشرعة دليلاً على وجوب الحج. أما الإجماع فلاتفاق جميع فقهاء المسلمين على وجوبه، من العصر الأول وإلى اليوم، فأيّ إجماع أوضح من هذا؟!

وأما سيرة المتشرعة فهي وإن لم تكن في حد ذاتها تدل على الوجوب بل على المشروعية، ولكن في خصوص باب الحج ونحوه يمكن استفادة الوجوب منها. فإن التزام المسلمين في جميع الأعصار بأداء المستطيع منهم للحج في أوان استطاعته، وشعور المسوف في ذلك بالتقصير، وتعرضه للتأنيب، مما لا يحصل عادة إلا مع صدور إلزام واضح من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام بأداء الحج، وعدم كونه مجرد عبادة مشروعة كالنوافل من الصلاة، فتدبر.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن مستند الإجماع والسيرة في محل البحث هو ما مرّ من الآية الكريمة والروايات الشريفة فلا وجه لعدّهما دليلين في مقابلهما، فتدبر.

(١) إن كون الحج ركناً من أركان الدين إنما هو بالنظر إلى ما ورد في نصوص الفريقين من كونه مما بني عليه الإسلام ..

فمن رواياتنا صحيح زرارة[١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((بني الإسلام على خمسة أشياء على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية)). ونظير ذلك معتبرة الفضيل بن يسار[٢] وروايات أخرى متعددة.

ومن طرق الجمهور ما رواه البخاري[٣] بإسناده عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً

(١) الكافي ج:٢ ص:١٨.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢١.

(٣) صحيح البخاري ج:١ ص:٧.

رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان)).

وروى الهيثمي[١] عن جرير قال: قال رسول الله ﷺ: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان)). ونحوها من الروايات.

ولا بأس بتوضيح المراد ببناء الإسلام على المذكورات، فأقول ..

إن للإسلام عدة درجات أدناها أداء الشهادتين لساناً وإن لم يوافقه القلب، كما هو حال المنافقين. وهذا هو الذي ذكره الإمام عليه السلام في موثقة سماعة[٢] قائلاً: ((الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله ﷺ. به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس)).

وأعلى الدرجات هو تمام العبودية لله وتسليم العبد بتمام وجوده لربّه، ولعله هو المقصود بقول إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام[٣]: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾.

وبين هاتين الدرجتين عدة درجات. وقد تعرض لهذا جملة من العلماء منهم السيد الطباطبائي قدس سره[٤].

ولمعرفة الدرجة التي يراد بالإسلام في هذه الروايات لا بد من معرفة المراد بالولاية فيما ذكرت فيه من أحاديثنا، حيث جعلها الإمام عليه السلام الأول أو الخامس مما بني عليه الإسلام.

والولاية بالفتح بمعنى المحبة، وبالكسر بمعنى الإمارة والإمامة والأحقية بالخلافة ونحو ذلك. فإذا كان المراد من الولاية في الحديث هو المحبة فلا بد أن يكون المراد بالإسلام أدنى الدرجات، لأن مودة أهل البيت عليهم السلام من ضرورات

---

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج:١ ص:٤٧.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٥.

(٣) البقرة: ١٢٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ج:١ ص:٣٠١.

ما بلّغ به النبي ﷺ. ومن هنا كان الناصبي كافراً، لأنه ينكر ضرورياً من ضرورات الدين، وهو مودة ذوي القربى، أي ينكر بعض ما جاء به النبي ﷺ مع الالتفات إلى كونه مما جاء به، وهذا كفر، حيث إنه يرجع إلى تكذيب النبي ﷺ في جزء مما بلغه عن الله تعالى إلى أمته.

وعلى ذلك فلا بد أن يكون المراد ببقية الأمور المذكورة مع الولاية في هذه النصوص، وهي (الصلاة والزكاة والصوم والحج) هو الاعتقاد بوجوبها لا أداؤها، وهذا ما اختاره العلامة المجلسي في البحار[1].

فمحصل مفاد هذه النصوص بناءً على هذا الوجه في تفسير الولاية هو أن محبة أهل البيت عليهم السلام والاعتقاد بوجوب الفرائض المذكورة مما تقوم به أدنى درجات الإسلام، فكما أن من ينكر محبة ذوي القربى يحكم بكفره كذلك من ينكر وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، لأن وجوبها ضروري من ضروريات الدين، ومرجع إنكاره ـ مع الالتفات ـ إلى تكذيب النبي ﷺ في بعض ما بلغه عن الله تعالى، وهو يعني عدم الاعتراف برسالته بتمامها، وهذا كفر. وأما أداء الصيام والزكاة ونحوهما من الفرائض فهو ليس معتبراً في الإسلام بالدرجة المذكورة، بل إن تاركها يعد فاسقاً ولا يخرج من الإسلام بإجماع فقهاء المسلمين[2].

هذا في غير الصلاة، وأما فيها فهناك خلاف من بعض فقهاء الجمهور، حيث قالوا: إن تركها يوجب الكفر أيضاً، قال البهوتي[3]: (من ترك فرض الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج لا يكفر إلا في الصلاة). وذكر ابن حجر[4]: (روى الترمذي من طريق شقيق بن عبد الله العقيلي قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون من الأعمال شيئاً تركه كفراً إلا الصلاة).

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:٦٥ ص:٣٢٩.

(٢) سيأتي أن الخوارج قالوا بكفر تارك الحج، فلاحظ.

(٣) كشاف القناع ج:٦ ص:٢٢٠.

(٤) تلخيص الحبير ج:٥ ص:٢٩٧.

هذا كله فيما إذا كان المراد بالولاية في الأحاديث المتقدمة هو المحبة.

وأما إذا كان المراد منها هو الإمارة والإمامة، أي إن مما بني عليه الإسلام هو الاعتقاد بإمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام، فيختلف الحال عما ذكر، أي أنه بناءً عليه يكون المراد بالإسلام درجة أعلى من تلك الدرجة المذكورة، ويكون المراد بكون الصلاة وأخواتها مما بني عليه الإسلام هو أداؤها لا الاعتقاد بوجوبها.

والشاهد على إرادة هذا المعنى من الولاية في هذه النصوص هو عدة روايات، منها صحيحة زرارة[١] عن أبي جعفر عليه السلام.. قلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: ((الولاية أفضل لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن)). وفي رواية الفضيل[٢] عن أبي جعفر عليه السلام ـ بعد عدّ الولاية من الخمس ـ قال: ((ولم يناد بشيء مثل ما نودي بالولاية يوم الغدير)). ويستفاد مثل ذلك أيضاً من معتبرة عيسى بن السري أبي اليسع[٣].

وقد ورد في معتبرة الفضيل[٤] عن أبي جعفر عليه السلام بعد ذكر الأمور الخمسة: ((فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه ـ يعني الولاية ـ))، ومن المعلوم أن الذي تركه الناس هو الاعتقاد بإمامة أهل البيت عليهم السلام لا مودتهم، وعامة المسلمين يحبون أهل البيت إلا من ينتحلون الإسلام من النواصب.

والحاصل أنه إذا كان المراد من الولاية هو الإمارة كما يظهر من الروايات المذكورة فلا بد أن يكون المراد من بقية الأمور أي الصلاة وأخواتها هو أداؤها.

وقد ورد ذلك في صحيحة أبي حمزة الثمالي[٥] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((بني الإسلام على خمس دعائم: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج بيت الله الحرام، والولاية لنا أهل البيت)).

---

(١) الكافي ج:٢ ص:١٨.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢١.

(٣) الكافي ج:٢ ص:١٩.

(٤) الكافي ج:٢ ص:١٨.

(٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١ ص:٢٦.

ووجوبه من الضروريات (١).

وعلى ذلك يكون المراد من الإسلام ليس تلك الدرجة التي تقابل الكفر بمعناه المعروف، بل درجة أعلى منها، ولهذا قال العلامة الملا صالح المازندراني[1]: إن (المؤمن والمسلم بهذا الإسلام مترادفان). يعني هذا الإسلام يساوق الإيمان.

والأرجح في تفسير الروايات المذكورة هو هذا الوجه الثاني.

(١) ذكر الفقهاء (قدس الله أسرارهم) بعض الآثار لكون الحكم من الضروريات في موردين من الفقه ..

أحدهما: في تمييز المسلم عن الكافر بما لهما من الأحكام، من حيث الطهارة والنجاسة، وجواز النكاح وعدم جوازه، والإرث وعدمه، وغير ذلك.

وقد نسب إلى المشهور في هذا الباب أن إنكار الضروري يوجب الكفر، ولكن اختار جمع من المتأخرين أنه لا يوجب ذلك بعنوانه، بل يكون كذلك إذا رجع إلى تكذيب النبي ﷺ في بعض ما بلّغه عن الباري عز وجل، حيث إنه يعني عدم الإيمان بتمام رسالته وسيأتي البحث عن هذا إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: في باب التقليد، فقد ذكر السيد صاحب العروة ﷺ أنه لا حاجة إلى التقليد في الضروريات، وعلله جمع منهم السيد الحكيم ﷺ والسيد الأستاذ ﷺ بأن التقليد الذي يبتني على التعبد بفتوى الفقيه مما لا مجال له مع حصول العلم بالحكم، أي لا معنى لأن يجعل الشارع الحجية لقول الفقيه مع حصول العلم للمكلف بالحكم.

أقول: الظاهر أن المراد من كون الحكم من الضروريات في المورد الأول ـ أي من ضروريات الدين في مقابل ضروريات المذهب ـ هو كونه من الأحكام التي قامت عليها أدلة واضحة من القرآن والسنة والإجماع وسيرة المسلمين ونحو ذلك من الأدلة التي لا يرقى إليها الشك ولا تخضع للاجتهادات الشخصية.

---

(١) شرح أصول الكافي ج:٨ ص: ٦١.

ومن هنا فإن من ينكر شيئاً من الضروريات بهذا المعنى فلا يخلو إما أن يكون غير مطلع على ما ورد فيها من الأدلة الواضحة. وإما أن يكون قد طرأ على ذهنه شبهة عجز عن حلها، واستسلم أمامها. وإما أن يكون غير مؤمن بأن النبي ﷺ صادق في جميع ما بلّغه عن الله عز وجل. والأول والثاني لا يؤدي إلى الكفر من ناحية تكذيب الرسالة بينما يؤدي الثالث إليه.

وأما المراد من الضروري في المورد الثاني فهو على ما ذكره السيد الحكيم والسيد الأستاذ (قدسّ سرهما) لا بد أن يختلف عن المعنى الذي تقدم في المورد الأول، لأنهما علّلا الحكم بعدم الحاجة إلى التقليد في الضروريات بأنه لا محل لجعل الحجية التعبدية مع حصول العلم للمكلف، والضروري بالمعنى المذكور في المورد الأول مما يمكن أن لا يحصل للمكلف العلم به، أي يمكن أن لا يعلم بقيام الأدلة الواضحة على الحكم في مورد من جهة عدم الاطلاع على تلك الأدلة أو حصول شبهة في ذهنه، فلا يتأتى تعليل عدم الحاجة إلى التقليد في الضروريات في مثله بما أفاداه، فلا محيص من أن يكون المراد بالضروري في المورد الثاني أضيق دائرة مما أريد به في المورد الأول.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا يختلف المقصود بالضروري فيه عما ذكر أولاً، بل هو أعم منه من حيث شموله حتى لضروري المذهب بالإضافة إلى ضروري الدين، ومبنى هذا الكلام هو أنه لا حاجة إلى التقليد فيما يكون ضرورياً وإن لم يحصل للمكلف العلم به، فإذا لم يطلع على الأدلة الواضحة المقتضية لثبوت حكم، ولكن أخبره من يثق بقوله بأن ذلك الحكم من ضروريات الإسلام لم يكن بحاجة فيه إلى التقليد، أي يمكنه أن يعتمد في ثبوته على خبر الثقة أو الخبر الموثوق به لا على فتوى المجتهد. فإن فتوى المجتهد إنما تكون حجة من باب حجية قول ذوي الخبرة، وموردها الأمور التي يحتاج فيها إلى الاجتهاد والاستنباط، وأما ما يكون ضرورياً لا يحتاج إلى إعمال النظر فيكفي إخبار الثقة به من غير حاجة إلى التقليد فيه وإن كان المكلف ممن لم يطلع على الدليل القائم عليه.

وتركه ـ مع الاعتراف بثبوته ـ معصية كبيرة (١).

وهذا هو الذي يظهر من عبارة السيد صاحب العروة حيث ذكر ﰜ[1] أنه (في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين)، فيلاحظ أنه لم يقيد الحكم في الضروريات بما إذا حصل له العلم، بينما قيد بذلك في اليقينيات.

ولهذا فإن السيد الحكيم ﰜ ـ الذي علّل الحكم بما تقدم من لغوية جعل الحجية لقول الفقيه مع حصول العلم ـ غيّر العبارة في منهاجه[2] قائلاً: (يجب على كل مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وسائر أفعاله وتروكه مقلداً أو محتاطاً، إلا أن يحصل له العلم بالحكم لضرورة أو غيرها)، فاستثنى خصوص صورة حصول العلم بالحكم، ولم يقل إلا أن تكون المسألة من الضروريات، أو يحصل العلم بحكمها من طريق آخر.

والملاحظ أن سيدي الأستاذ الوالد (دام ظلّه) الذي وافق السيد صاحب العروة ﰜ فيما ذكره علّق على كلامه قائلاً[3]: (الظاهر جواز الاعتماد في تشخيصها على قول من يوثق بقوله في ذلك، ولا تعتبر فيه الشرائط المعتبرة في مرجع التقليد)، مشيراً بذلك إلى الفرق بين من يجوز تقليده ومن يعتمد عليه في كون المسألة من ضروريات الدين أو المذهب.

وكيفما كان فلا إشكال في كون وجوب الحج من ضروريات الدين، لقيام الأدلة الواضحة عليه من الكتاب والسنة القطعية والإجماع القولي والعملي كما تقدم.

(١) تنقسم المعاصي إلى كبائر وصغائر، وقد اختلف الفقهاء (رضوان الله عليهم) في أن هذا التقسيم إضافي أم حقيقي، فذهب بعضهم كالشيخ المفيد

---

(١) العروة الوثقى ج:١ ص:١٣.

(٢) منهاج الصالحين ج:١ ص:٣ م:١.

(٣) العروة الوثقى مع تعليقة السيد السيستاني (دام ظلّه) ج:١ ص:١٠ (التعليقة).

والشيخ الطوسي في العدة والعلامة الطبرسي إلى كونه إضافياً، على أساس أن كل معصية بالقياس إلى ما دونها كبيرة، وبالقياس إلى ما فوقها صغيرة. وإلا فكل معصية في نفسها كبيرة إذ أنها هتك لحرم الله وتمرد عليه.

ولكن الظاهر من الآيات المباركة والأحاديث الشريفة أن التقسيم المذكور حقيقي، فمن الآيات قوله تعالى[1]: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾. ومن الروايات قوله عليه السلام في معتبرة ابن أبي عمير[2]: ((من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر)). فالمستفاد من الآية الكريمة والرواية الشريفة ونحوهما من الآيات والروايات أن المعاصي على قسمين: فهناك مجموعة من المعاصي تشترك في درجة عالية من المفسدة، أو ضياع درجة عالية من المصلحة، وهي التي تسمى بالكبائر. ويقابلها مجموعة أخرى لا تكون بتلك المثابة وتسمى بالصغائر، وإن اختلفت أفراد كل قسم في درجة الأهمية، كما يشير إلى ذلك بعض الروايات كخبر محمد بن مسلم[3]عن أبي عبد الله عليه السلام سأله أي شيء الكبائر؟ فقال عليه السلام: ((أكبر الكبائر: الشرك، وعقوق الوالدين))، وخبر أبي الصامت[4]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أكبر الكبائر سبع: الشرك بالله العظيم، وقتل النفس التي حرم الله عز وجل إلا بالحق، وأكل أموال اليتامى ..)) حيث يستفاد من هاتين الروايتين أن الكبائر تتفاوت فيما بينها في الدرجة، وبعضها أكبر من بعض، وليست كلها على نسق واحد.

وكيفما كان فالتفريق بين الكبائر والصغائر يتعرض له في موردين ..

١ ـ باب العدالة، حيث ذهب جمع من الفقهاء ـ ونسب إلى المشهور ـ أن المعتبر في العدالة هو الاجتناب عن الكبائر، واستدل بعضهم على ذلك بعدة روايات، منها رواية لابن أبي يعفور[5]. وفي قبال هؤلاء من قالوا: إن العدالة هي

---

(١) النساء: ٣١.

(٢) التوحيد ص:٤٠٧.

(٣) الخصال ص:٤١١.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٤ ص:١٥٠.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢٤١.

الاستقامة في جادة الشريعة، وينافيها ارتكاب أي حرام وترك أي واجب. والبحث في ذلك موكول إلى محله.

٢ ـ باب استحقاق العقوبة، حيث مر أن مقتضى الآية الكريمة والروايات الشريفة التي منها صحيحة ابن أبي عمير المتقدمة أن اجتناب الكبائر يعد من المكفرات للصغائر، كما يعد أيضاً من المكفرات التوبة وشفاعة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، ومن ثبت لهم حق الشفاعة من غيرهم. والشفاعة تعم الصغائر والكبائر كما نصت على ذلك الروايات، فبذلك تختلف عن اجتناب الكبائر الذي لا يكفر إلا عن الصغائر.

ولكن ربما يطرح في المقام سؤال، وهو: أن الداعي للنهي عن الشيء سواء كان من الكبائر أو الصغائر ليس إلا إيجاد الزاجر بالإمكان في نفس المكلف عن ارتكابه، وقوام الزاجرية بالوعيد على الفعل، فوعد المكلف بعدم معاقبته على المخالفة في مورد الصغائر إذا اجتنب عن الكبائر يخفف زاجرية النهي عن الصغائر، ويفتح المجال أمام المكلف ليرتكبها، وهو قد يتنافى مع المقصود من توجيه النهي وخلاف الحكمة في تشريعه، فما هو الوجه في ذلك؟

والذي يبدو لي في الجواب عن ذلك وجهان ..

الأول: أن تخفيف الزاجرية في النهي عن الصغائر ـ إن وجد حقيقة ـ فهو على حساب رفع مستوى الانزجار من ارتكاب الكبائر في نفوس المكلفين، حيث إن المكلف إذا عرف أن اجتنابه عن الكبائر سيمنحه الحصانة من العقوبة الحاصلة بارتكابه الصغائر يكون ذلك أدعى له إلى ترك الكبيرة.

والأهمية القصوى التي تحظى بها الواجبات والمحرمات التي يعد عصيانها من الكبائر اقتضت جملة أمور ..

منها: مزيد الاهتمام بها في مرحلة التبليغ حيث يلاحظ أنها ذكرت كلها أو جلُها في القرآن المجيد، وجرى التأكيد عليها بشكل موسع على لسان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فالفرق بين الصغائر والكبائر في مستوى التبليغ واضح.

ومنها: أن العقاب المقرر على عصيان الكبائر أشد وأعظم من عقاب غيرها.

ومنها: استخدام أساليب خاصة في الزجر عن ارتكاب الكبائر، حيث يكون لها وقع أكبر في نفوس المكلفين.

ومثال ذلك أكل أموال اليتامى ـ المعدود من الكبائر في معظم الروايات ـ حيث يلاحظ أن الله تبارك وتعالى عبّر عن حرمته بقوله عز وجل[1]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾، ولهذا التعبير أثر إحساسي كبير كما لا يخفى.

وكذلك في مورد الربا حيث قال عز وجل[2]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۞ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ فإن كون آكل الربا في حرب مع الله ورسوله له الأثر البالغ في الانزجار عنه.

ومنها: ـ كما هو مقتضى الأدلة المتقدمة ـ وعد الله المكلفين بالعفو عن صغائر الذنوب إذا كفوا أنفسهم عن ارتكاب الكبائر.

فهذا كله يأتي في إطار تفعيل زاجرية النهي عن الكبائر، أي أن الحكمة الإلهية التي تستند إلى رعاية المصالح والمفاسد اقتضت إعمال هذا الأسلوب في محاولة ردع المكلف عن ارتكاب الكبيرة، فالحكمة فيما يدعى أنه يؤدي إلى تخفيف زاجرية النهي عن الصغائر هي ازدياد الانزجار عن الكبائر مراعاة لأهميتها القصوى.

إذاً الوعد بالتجاوز عن الصغائر مع اجتناب الكبائر يأتي انسجاماً مع هذه الحكمة. فلو سلّم أنه يفتح للمكلف باب ارتكاب الصغائر لم يكن فيه ضير، بلحاظ أنه يؤدي إلى إحكام غلق باب ارتكاب الكبيرة.

وبالجملة اجتناب الكبيرة مطلوب ولو على حساب ارتكاب الصغيرة.

---

(١) النساء: ١٠.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

الثاني: أن وعد الله سبحانه وتعالى بالتجاوز عن الصغائر مع اجتناب الكبائر لا ينبغي أن يجرأ المكلف على ارتكاب الصغيرة، وذلك لأنه ليس بمأمن من ارتكاب الكبيرة في مستقبل أيامه، فإن النفس لأمارة بالسوء إلا من رحمه الله تبارك وتعالى. فأنى يتيسر للمكلف أن يثق من نفسه بعدم ارتكاب شيء من الكبائر في مستقبل أيامه وفي باقي عمره، حتى يسمح لنفسه بارتكاب الصغيرة اعتماداً على الوعد الإلهي بالتجاوز عنها.

لا سيما أن قائمة الكبائر تشتمل على الكثير من المعاصي التي لا ينجو منها إلا الأوحدي من الناس في طول عمره من أمثال الغيبة والكذب والإسراف والتبذير وحبس الحقوق من غير عسر، ونحوها.

وبالجملة فإن الوعد المذكور لا ينبغي ـ لمن ينظر بعين البصيرة ويتحسب لعواقب الأمور ـ أن يخفف من زاجرية النهي عن الصغائر في نفسه، بل يلزم أن يبقى خائفاً من ارتكاب الصغيرة لاحتمال ابتلائه في يوم من الأيام بشيء من الكبائر، فلا يشمله الوعد الإلهي بالتجاوز عما ارتكبه من الصغائر.

وعلى هذا يتضح أن الوعد المذكور إذا لوحظ في جنب عدم إمكان الوثوق بالنفس بعدم ارتكابها شيئاً من الكبائر إلى آخر العمر من حيث كونها أمارة بالسوء ليس له تأثير في تخفيف زاجرية النهي عن الصغائر.

هذا ما خطر بالبال في الإجابة عن السؤال المذكور.

ولكن يستفاد من العلامة الطباطبائي ﷺ[1] الجواب عنه بوجهين آخرين، أحدهما نقضي والآخر حلي ..

فأفاد في الجواب الحلي قائلاً: (ارتكاب الصغيرة من جهة أنها صغيرة لا يعبأ بها ويتهاون في أمرها يعود مصداقاً من مصاديق الطغيان والاستهانة بأمر الله سبحانه، وهذا من أكبر الكبائر بل الآية تعد تكفير السيئات من جهة أنها سيئات لا يخلو الإنسان المخلوق على الضعف المبني على الجهالة من ارتكابها بغلبة الجهل والهوى عليه)، أي أن الوعد بالتجاوز عن السيئات إنما هو في مورد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج:٤ ص:٣٢٥.

ارتكابها جهالة من باب الانسياق وراء الهوى وغلبته على المكلف، ولا يشمل مورد ارتكابها استصغاراً لشأنها. وإلا فإن هذا يعد من الكبائر وقد ورد في كلام لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام[١]: ((أشد الذنوب ما استخف به صاحبه)).

وأفاد في الجواب النقضي قائلاً: (مساق هذه الآية مساق الآية الداعية إلى التوبة التي تعد غفران الذنوب .. فكما لا يصح أن يقال هناك: إن الآية تغري إلى المعصية بفتح باب التوبة .. فكذا هاهنا).

ويلاحظ على ما أفاده في الجوابين ..

أما الجواب الحلي فبأن مورد الكلام في فتح المجال لارتكاب الصغيرة إنما هو فيما إذا كان ارتكابها اعتماداً على الوعد الإلهي بالتجاوز عنها إذا اجتنب عن الكبيرة، لا في مورد استصغار الذنب والاستهانة به. والفرق شاسع بين الأمرين، فإن من يستهين بارتكاب صغيرة يقع في كبيرة من الكبائر، وليس هذا محلاً للكلام، وإنما كلامنا في من يعترف أن هذه الصغيرة ذنب، والعقوبة الإلهية صارمة على كل حال، وهي أمر كبير وغير قابلة للتحمل، ولكن يعتمد على الوعد الإلهي بالعفو عنها مع اجتناب الكبائر.

وأما الجواب النقضي فبأن القياس مع الفارق، أي لا يصح قياس التوبة بما نحن فيه، لأن الوعد الإلهي بتكفير الصغائر في مورد كلامنا ليس منوطاً إلا بشيء واحد وهو اجتناب الكبائر، وأما في مورد فتح باب التوبة فالأمر مشروط بأمر آخر.

فقد قال تعالى[٢]: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ ويستفاد منه وجود شرطين لقبول التوبة ..

الأول: أن يكون ارتكاب المعصية عن جهالة، والمراد بها الانسياق وراء الهوى، كالقوة الشهوية والغضبية إذا سيطرت على الشخص. ولا يشمل مورد

---

(١) نهج البلاغة ج:٤ ص:١١٠.

(٢) النساء: ١٧.

من يخطط لارتكاب المعصية، ومن ثم للتوبة لمحو آثار ارتكابها، فإن صدور المعصية ممن هذا تفكيره لا يكون عن جهالة، بل عن خباثة، فهو غير مشمول لمورد الآية الكريمة.

الثاني: أن تكون التوبة حقيقية، وهو يحصل بالندم الحقيقي، ومن يفكر بأنه يعصي ومن ثم يتوب كيف يثق من نفسه أن توبته لاحقاً تكون مع الندم الحقيقي. بل إن من يخطط هكذا لا يكون ندمه ندماً حقيقياً عادة. نعم يمكن أن يحصل له ذلك إذا طرأ تحول حقيقي في حياته.

وبالجملة هناك فرق كبير بين مورد التوبة ومورد الوعد الإلهي بالتجاوز عن الصغيرة باجتناب الكبائر، فما أفاده ﷺ ليس بواضح.

يبقى الكلام فيما هو الضابط لكون المعصية من الكبائر، فإن هناك أموراً ذكرها الأئمة عليهم السلام في عداد الذنوب الكبيرة ـ على اختلاف الروايات في عددها ـ منها الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس المحرمة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف، وأكل الربا، وغيرها.

وقد ورد تعريف الكبيرة في جملة من النصوص بما أوعد الله عليه النار، منها روايات محمد بن الفضيل وعباد بن كثير النوا وأحمد بن عمر الحلبي وعبد الله بن أبي يعفور[1].

وورد تعريفها في بعض الروايات الأخرى بما أوجب الله عليه النار، كما في روايات الحلبي وأبي بصير ومحمد بن مسلم وعبيد بن زرارة[2]. والظاهر أن المقصود واحد.

فعلى هذا فالمناط في كون المعصية من الكبائر ـ إذا لم يرد النص فيها على ذلك بالخصوص ـ هو ورود الوعيد عليها بالنار، فإذا لم يرد فيها الوعيد بها

---

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص:١٣٠، ٢٣٣. تفسير العياشي ص:٢٣٩. تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢٤١.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٤. علل الشرائع ج:٢ ص:٤٧٥.

كانت من الصغائر، إلا إذا ثبت كونها أكبر من بعض ما ورد التنصيص على كونه من الكبائر أو من بعض ما هو مشمول للتعريف المذكور.

هذا ولكن ذكر السيد الطباطبائي ﭬ[١] أن التعريف المذكور ليس منعكساً، أي أن الكبيرة هي ما أوعد الله عليها النار، وأما ما لم نجد عليه الوعيد بالنار فليس بالضرورة أن يكون من الصغائر.

ولم يظهر الوجه في ما أفاده، وذلك لأن الإمام ﻋﻠﻴﻪ السلام قد سئل عن الكبائر، فأجاب ببيان الضابط المذكور، أي ما أوعد الله عليها النار، وحيث إنه ﻋﻠﻴﻪ السلام كان في مقام التحديد فلا محالة ينعقد لكلامه ظهور في المفهوم، وهو أن ما لم يعد الله عليه بالنار فليس هو من الكبائر، فالتعريف المذكور مطرد ومنعكس معاً.

تبقى الإشارة إلى أن الفقهاء (رضوان الله عليهم) قد اختلفوا في اعتبار ورود الوعيد بالنار على المعصية في خصوص القرآن المجيد أو الاكتفاء بوروده ولو في السنة. وقد ذكر كلا الوجهين الشيخ الأكبر كاشف الغطاء ﭬ[٢]، ولكن ظاهر المحقق الملا صالح المازندراني ﭬ[٣] أن الكبائر خصوص ما أوعد الله عليها النار في القرآن، وهذا هو الأقرب في النظر كما سيأتي.

تكميل: يمكن أن يتوهم عدم شمول الكبائر لترك الواجبات، بل هي مختصة بفعل المحرمات، وذلك لاختصاص الآية الكريمة: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ بالمنهي عنه.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن ترك الصلاة أيضاً قد ورد النهي عنه في جملة من النصوص كما في رواية القداح[٤] عن أبي عبد الله ﻋﻠﻴﻪ السلام في رجل طلب النصيحة من رسول الله ﷺ فقال له ﷺ: ((لا تدع الصلاة متعمداً، فإن من تركها متعمداً فقد برئت منه ملة الإسلام)).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج:٤ ص:٣٢٦.

(٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ج:١ ص:٢٦٧.

(٣) شرح أصول الكافي ج:٩ ص:٢٤٤.

(٤) الكافي ج:٣ ص:٤٨٨.

ولكن هذا الجواب ليس بشيء فإن النهي المذكور ليس حقيقياً بل صورياً حيث إن الحكم الثابت في مورد الصلاة هو وجوب فعلها، والجمع بين وجوب الفعل وتحريم تركه لغو، لا يصدر من الحكيم. لأن الأمر إنشاء بداعي إيجاد الداعي بالإمكان في نفس المكلف إلى فعل الشيء، ويشتمل على الوعيد على الترك. فمع صدوره من المولى لا مبرر لإنشاء آخر بداعي إيجاد الزاجر بالإمكان في نفس المكلف بالنسبة للترك مع الوعيد على المخالفة.

والحاصل أن الحكم القانوني الشرعي في كل مورد لا يكون إلا واحداً إما الوجوب أو الحرمة، وأما الآخر فيكون تعبيراً أدبياً لا حكماً قانونياً، وعلى ذلك فلا يكون النهي عن ترك الصلاة نهياً حقيقياً، لأن الحكم المتعلق بالصلاة هو الوجوب، فليس تركها منهياً عنه حقيقة ليندرج في الآية المباركة.

هذا ولكن لو سُلّم أن الآية المباركة المذكورة لا تشمل موارد النهي غير الحقيقي، إلا أن قوله تعالى: ﴿كَبَائِرَ الإِثْمِ﴾ يشملها، حيث إن الإثم أعم من ترك الواجب وفعل الحرام. فإذا كان هناك وعد بالنار على ترك واجب يكون في عداد الكبائر، مثل الزكاة التي ورد فيها قول الله تعالى[1]: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فيكون ترك الزكاة من الكبائر، وقد نصت على ذلك معتبرة عبد العظيم الحسني[2](رضوان الله تعالى عليه) حيث ذكر الإمام عليه السلام ترك الزكاة الفريضة في عدادها.

وبالجملة: إن ترك الواجبات كفعل المحرمات من الكبائر إذا كان مما أوعد الله عليه بالنار ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

إذا ظهر ما تقدم فيقع الكلام في ما يستدل به على كون ترك الحج من الكبائر، وهو عدة وجوه ..

الوجه الأول: ما دل على أن ترك الواجب من الكبائر. ذكر ذلك السيد

---

(١) التوبة: ٣٤.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٨٥-٢٨٧. من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٣٦٧-٣٦٩.

الحكيم قائلاً[1]: (لأن ترك الواجب معدود من الكبائر في الروايات المتعرضة لعدد الكبائر)، ونظره الشريف إلى معتبرة عبد العظيم الحسني حيث قال فيها: ((وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله)) فيكون ترك أي واجب من الواجبات معدوداً من الكبائر.

أقول: ينبغي نقل نص الرواية والتدقيق في مفاد هذا المقطع منها، فقد روي بإسناد معتبر عن عبد العظيم الحسني أنه قال: حدثني أبو جعفر الثاني قال: ((سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾ ثم أمسك. فقال له أبو عبد الله : ما أسكتك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل. فقال: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ ـ إلى أن قال ـ وترك الصلاة متعمداً، أو شيئاً مما فرض الله. لأن رسول الله قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسول الله ..)).

وهنا سؤالان فيما يتعلق بالمقطع الأخير من المعتبرة ..

الأول: أن السائل وهو عمرو بن عبيد أراد من الإمام أن يعرّفه الكبائر من كتاب الله عز وجل، والإمام استعرض جملة منها مستدلاً في كل منها بآية من القرآن المجيد، ولكن عندما ذكر (الصلاة) لم يستدل بآية من القرآن، بل بما ورد عن النبي فما هو الوجه في ذلك؟ فإنه إذا كان هناك وعيد في القرآن على ترك الصلاة فلماذا لم يذكره الإمام[2]، وإذا لم يكن هناك وعيد على ترك الصلاة فيه، فلماذا ذكره الإمام مع أن السائل أراد

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٥.

(٢) يمكن أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۞ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ يتضمن ذلك من حيث كون الويل كناية عن العقوبة في النار، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ و قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾.

معرفة الكبائر من كتاب الله خاصة؟

الثاني: لماذا أضاف الإمام عليه السلام إلى ترك الصلاة ((شيئاً مما فرض الله)) من غير ذكر الدليل عليه؟

فإن أمكن الإجابة على السؤالين وتوجيه الرواية فلا مشكلة في البين، وإلا فيشكل الاعتماد على هذا المقطع منها بناءً على القول بحجية الخبر الموثوق به ـ كما هو المختار ـ فإنه يحتمل أن يكون هذا المقطع من إضافة بعض النقلة ـ كما وقع مثل ذلك في موارد أخرى ـ ولا سيما أن الراوي عن عبد العظيم الحسني هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي ولعل الرواية مأخوذة من كتابه المحاسن الذي قيل إنه زيد فيه ونقص، وإن كان ذلك لا يمنع من الاعتماد عليه حسب ما حقق في محله.

هذا ويمكن الجواب عن السؤال الأول بأن الإمام عليه السلام وإن كان في صدد ذكر الكبائر من كتاب الله، ولكن لم يرد أن تخلو من ذكر ترك الصلاة الذي هو من أكبر الكبائر، وحيث لم تكن هناك آية واضحة تدل على أن تارك الصلاة يدخل النار[1] أورد حديثاً للنبي صلى الله عليه وآله يقتضي ذلك.

ويمكن الجواب عن السؤال الثاني بأن المقصود بـ(ما فرض الله) ليس كل واجب، بل خصوص ما هو نظير الصلاة في الأهمية مما ذكر في عداد دعائم الإسلام كالصيام والزكاة والحج، فذكر الدليل على كون ترك الصلاة من الكبائر كأنه مغنٍ عن ذكر الدليل على ذلك فيها لأنها قد قرنت بالصلاة في الكتاب المجيد والسنة النبوية المطهرة، ومقاربة لها في الأهمية، فيجري على تركها ما يجري على ترك الصلاة، فتأمل.

---

(١) فإن الآيتين الأوليين المذكورتين في الهامش المتقدم ليس لهما دلالة واضحة على ذلك. وأما قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ فله تتمة وهي قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ فلا دلالة فيه على أن دخول النار يكون بسبب ترك الصلاة فقط، فتدبر.

وجدير بالذكر إن ما أورده الإمام عليه السلام من الشاهد القرآني على كون كتمان الشهادة من الكبائر ليس صريحاً أيضاً في الوعيد بالنار عليه، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، فلاحظ.

ويؤيد هذا ما في صحيح سليمان بن خالد[1] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي فرض الله عز وجل على العباد ما هي؟ قال: ((شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، والولاية. فمن أقامهن وسدد وقارب واجتنب كل منكر، دخل الجنة)) فيلاحظ أن الإمام عليه السلام قد سئل عن الفرائض وذكر أموراً معينة ليس فيها من الواجبات العملية إلا الصلاة ونظائرها من الصيام والزكاة والحج، فهذا مؤشر إلى إرادة هذه بالخصوص بقوله عليه السلام في معتبرة الحسني: ((أو شيئاً مما فرض الله)) فتدبر.

فالنتيجة: أنه لا مجال للتشكيك في ثبوت المقطع المذكور من المعتبرة لما ذكر فإنه يندفع بما تقدم.

وبذلك يظهر أنه لا مجال للالتزام بما أفاده السيد الحكيم قدس سره من أن المراد بقوله عليه السلام: ((أو شيئاً مما فرض الله)) هو جميع الواجبات، مضافاً إلى أنه مستبعد في حد ذاته، فإنه كيف يكون ترك أي واجب مهما كانت درجة أهميته من الكبائر وأنه لا يوجد في تروك الواجبات ما هو مماثل لفعل بعض المحرمات من كونه من صغائر الذنوب؟!

وهنا احتمال آخر وهو أن يراد بـ(ما فرض الله) ما ذكره عز وجل في كتابه العزيز، فإن هناك مصطلحاً للفريضة في مقابل السنة بهذا المعنى، وقد شرحته في بعض ملاحق بحثي حول الذبح بغير الحديد[2] مستفيداً مما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) فالفريضة وفق هذا المصطلح لا يراد بها كل واجب، ولا خصوص دعائم الإسلام بل ما ذكره الله تعالى في كتابه في مقابل ما ذكر على لسان النبي صلى الله عليه وآله ويطلق عليه السنة، فتدبر.

وكيفما كان فسواء أريد بـ(ما فرض الله) كل واجب أو المجموعة التي هي من دعائم الإسلام أو كل ما ذكره الله تعالى في كتابه فلا إشكال في دلالة معتبرة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:٢٠٤.

(٢) بحوث فقهية: الملحق الأول: حول قاعدة لا تنقض السنة الفريضة ص:١٥٧.

عبد العظيم الحسني على كون ترك الحج من الكبائر، لكون الحج من أبرز الفرائض بجميع ما ذكر من الوجوه والمعاني.

الوجه الثاني: ما دل على كون الحج مما بني عليه الإسلام.

وتقريب الاستدلال به هو: أنه بعد أن ثبت أن تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر جارٍ في الواجبات كالمحرمات، وأنه يوجد في الواجبات ما يكون تركه من الكبائر ـ كما تقدم ـ فلا بد من الالتزام بأن منها ترك ما بني عليه الإسلام من الصلاة والحج والصيام والزكاة، إذ أن تركها هو القدر المتيقن من ترك الواجب الذي يكون من الكبائر، فإنه لو لم يكن تركها كبيرة فترك أي واجب يكون كذلك؟ مع أن سائر الواجبات دون هذه في الأهمية.

الوجه الثالث: عدد من الروايات ..

منها: ما ورد في معتبرة أبي بصير[1] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((من مات وهو صحيح موسر لم يحج، فهو ممن قال الله عز وجل: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾)). قال: قلت: سبحان الله أعمى! قال: ((نعم إن الله عز وجل أعماه عن طريق الحق)).

ووجه الاستدلال به: أنه قد ورد في ذيل الآية الكريمة قوله تعالى[2]: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ فدل على أن الأعمى المذكور في الصدر يعاقب في الدار الآخرة بالعذاب الأشد والأبقى، وليس هو إلا النار كما هو واضح، وحيث دلت الرواية على أن تارك الحج هو ممن قال الله تعالى: إنه يحشر يوم القيامة أعمى كان مقتضى ذلك كون تارك الحج ممن أوعده الله عز وجل بالنار، فيدخل في ضابط الكبائر المتقدم، أي ما أوعد الله عليه النار، فتدبر.

ومنها: معتبرة ذريح المحاربي[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٢) طه: ١٢٧.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨.

يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج، أو سلطان يمنعه، فليمت [إن شاء.خ] يهودياً أو[وإن شاء.خ] نصرانياً)).

ومفاد هذه الرواية: أن من يموت وهو تارك للحج يكون كمن يموت وهو غير مسلم. ومن المعلوم أن هذه التسوية إنما هي بالنظر إلى ما يلاقيه من الجزاء في يوم الآخرة، كما أن من المعلوم أن النار هي عقوبة من مات على غير الإسلام. فيكون المحصل من ذلك أن تارك الحج أيضاً ممن أوعده الله بالنار، فيدخل في الضابط العام[1].

ومنها: معتبرة عبيد بن زرارة[2]قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال: ((هن في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله .. وأكل مال اليتيم ظلماً ..)) قال: فقلت: فهذا أكبر المعاصي؟ قال: ((نعم)). قلت: فأكل درهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: ((ترك الصلاة)). قلت: فما عددت ترك الصلاة في الكبائر!! فقال: ((أي شيء أول ما قلت لك؟)) قال: قلت: الكفر. قال: ((فإن تارك الصلاة كافر يعني من غير علة)).

فيلاحظ أن الإمام عليه السلام علّل في الرواية عدم ذكر ترك الصلاة في عداد الكبائر بأنه كفر والكفر منها فلا محل لذكره على حده. ومن المعلوم أنه لا يقابل الكفر هنا أول درجات الإسلام، بل درجة أعلى من ذلك كما مر سابقاً. ولما كان ترك الحج نظير ترك الصلاة كفراً كما دل على ذلك عدد من الروايات[3]أمكن الاستناد إلى هذه المعتبرة في كون ترك الحج من الكبائر، فتأمل.

فتحصل مما تقدم أن الوجوه الثلاثة المذكورة ناهضة بإثبات أن ترك الحج من الكبائر، وهناك وجوه أخرى أيضاً ولكنها غير تامة، ولا حاجة إلى التعرض لها.

---

(١) هذا مبني على عدم اعتبار أن يكون الوعيد بالنار على المعصية وارداً في القرآن الكريم.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٧٨.

(٣)من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٥٧. تفسير العياشي ج:١ ص:١٩٠. الاحتجاج ج:١ ص:٢٧٨.

كما أن إنكار (١) أصل الفريضة ـ إذا لم يكن مستنداً إلى شبهة ـ كفر (٢).

---

(١) المراد من الإنكار هنا الأعم من الإنكار الجزمي والاحتمالي، والذي يجمع بينهما هو عدم التصديق والاعتراف.

(٢) لا إشكال في أن من أنكر جزماً أو احتمالاً أن يكون الحج واجباً بعد الوقوف على ما يدل على وجوبه من الكتاب والروايات المتواترة والإجماع والسيرة وغيرها، إذا لم يكن لديه شبهة في تماميته يكون كافراً وخارجاً عن الإسلام، لأنه في الحقيقة يكون مكذباً للنبي ﷺ فيما بلغه عن الله تعالى في وجوب الحج. وهذا كافٍ في الحكم بكفره، فإن المعتبر في إسلام الشخص أن يصدق النبي ﷺ في جميع ما بلغه، فمن لم يصدقه في بعض ما بلغه فهو لا يؤمن برسالته كاملة فلا يكون مسلماً.

وأما الذي لم يقف على تبليغ النبي ﷺ بوجوب الحج ـ ولو لبعده عن أجواء المسلمين ـ أو حصلت له شبهة في وجوبه، فهذا لا يحكم بكفره من حيث عدم تصديقه للنبي ﷺ، لأنه يصدقه ﷺ في جميع ما بلغه على نحو الإجمال وإن لم يعتقد بأن وجوب الحج من ذلك.

وقد وقع الكلام بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) في كون مثله كافراً أو لا؟

والكفر المبحوث عنه هو ما يقابل أول درجات الإسلام، الذي مر أنه يؤثر في مجالات عديدة كالطهارة والزواج والإرث وغير ذلك.

وقد استدل على كون منكر وجوب الحج ولو لشبهة أو نحوها كافراً بوجوه عامة تشمل منكر الحج أو غيره من الفرائض، ووجوه خاصة بباب الحج.

أ ـ أما الوجوه العامة فهي عدة روايات ..

الرواية الأولى: ما رواه الكليني بإسناده عن محمد بن عيسى عن يونس

عن عبد الله بن سنان[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت، هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدة وانقطاع؟ فقال: ((من ارتكب كبيرة من الكبائر، فزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الإسلام، وعذب أشد العذاب. وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليه أخرجه من الإيمان، ولم يخرجه من الإسلام. وكان عذابه أهون من عذاب الأول)). ومثلها في المضمون رواية لمسعدة بن صدقة[٢].

وجه الاستدلال بالروايتين أن ترك الحج ـ كما تقدم ـ كبيرة، فإن كان بزعم حليته فمقتضاهما أنه يوجب الخروج عن الإسلام، ولا فرق بمقتضى إطلاقهما أن يكون ذلك لشبهة أو دونها.

ويقع البحث عن هاتين الروايتين من جانبين ..

الجانب الأول: من حيث السند.

أما سند رواية ابن سنان ففيه محمد بن عيسى بن عبيد، وقد اختلفوا في وثاقته واعتبار رواياته، فناقش بعضهم في وثاقته وبعض آخر في اعتبار بعض رواياته، وهي ما يرويها عن يونس بن عبد الرحمن ـ كالرواية المبحوث عنها ـ وقد أفردت بحثاً مفصلاً حوله سأورده في بعض المباحث الآتية، وكانت نتيجته هي البناء على كون الرجل معتبر الرواية مطلقاً.

وعلى ذلك فرواية ابن سنان المذكورة معتبرة سنداً.

وأما رواية مسعدة بن صدقة فلا تخلو من الخدش في سندها لعدم ثبوت وثاقة راويها مسعدة، كما أوضحت ذلك في الملحق الحادي عشر من بحثي حول وسائل الإنجاب الصناعية[٣]، فروايته لا تصلح إلا للتأييد.

الجانب الثاني: من حيث الدلالة.

وقد أورد على الاستدلال بهما بعدة إيرادات ..

---

(١) الكافي ج:٢ ص:٢٨٥.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٨٠.

(٣) وسائل الإنجاب الصناعية ص:٦٤٧ وما بعدها.

الإيراد الأول: ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في كتاب الطهارة، وقد ضُبط عنه في تقريريه التنقيح[1] ودروس في فقه الشيعة[2] ـ مع بعض الاختلاف بينهما كما سيأتي ـ بما لا يخلو عن بعض القصور، ولذلك أورد عليه بعض الأعلام من تلامذته ﷺ بما هو واضح كما سيجيء.

والأولى أن يقال في تقريب مرامه (رضوان الله عليه): إن المذكور في الرواية كما تقدم: ((من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الإسلام))، ومعلوم أن مقتضى خروجه من الإسلام هو دخوله في الكفر بمقتضى المقابلة بينهما.

ولكن الملاحِظ للروايات يجد أن الكفر يطلق فيها ..

تارة على ما يقابل الإسلام بأدنى درجاته المتقوم بالتلفظ بالشهادتين بلا اعتبار أمر زائد، حتى الاعتقاد بمضمونهما قلباً. ولهذا تترتب أحكام الإسلام بهذه الدرجة على المنافقين، ومنها طهارة البدن، وصحة النكاح من المسلمة، والتوارث مع المسلمين.

وأخرى يطلق الكفر فيها بما يقابل مرتبة أعلى من الإسلام، وحينئذٍ يساوق الإيمان، وذلك عندما يكون المتلفظ بالشهادتين معتقداً قلباً بمضمونهما.

وثالثة بما يقابل ما هو أعلى من ذلك، أي حين يضاف العمل إلى الاعتقاد، ويساوق حينئذ الطاعة.

وبما أن الكفر يطلق في مقابل الإسلام بمعانٍ مختلفة، فلا بد من التحقق من أن المرتكب للكبيرة مستحلاً لها الذي أخرجه الإمام ﷺ من الإسلام فأدخله في الكفر بطبيعة الحال قد أدخله في أي مرتبة من مراتبه؟

ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ أن المراد بالإسلام في الرواية هو أولى مراتبه التي يترتب عليها الحكم بالطهارة وجواز النكاح من المسلمة وغير ذلك، فالكفر المقابل له هو الكفر الذي ينتفي معه الحكم بالطهارة ونحوه. ولكن لا بد

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج:٢ ص:٥٨.

(٢) دروس في فقه الشيعة ج:٣ ص:١٠٣.

من حمل الإسلام في الرواية على غير هذا المعنى لقرينتين ..

القرينة الأولى: ما ذكر في دروس في فقه الشيعة[١] من أن هناك عدداً من الروايات دلت على ترتيب أحكام الإسلام من حقن الدماء وحرمة المال وجواز المناكحة ونحو ذلك على مجرد التلفظ بالشهادتين من دون اعتبار أي أمر آخر في ذلك، ومن هذه الروايات موثقة سماعة[٢] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟ فقال: ((إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان)) فقلت: فصفهما لي، فقال: ((الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس. والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام)).

فيلاحظ أن هذه الموثقة ـ ونحوها روايات أخرى ـ صريحة في عدم اعتبار أي أمر آخر غير الشهادتين في صدق الإسلام بأدنى درجاته الذي يناط به حقن الدم وحرمة المال ونحو ذلك من الأحكام، فيعلم بذلك أن عدم ارتكاب الكبيرة مستحلاً لها المذكور في معتبرة ابن سنان ليس معتبراً في تحقق الإسلام بتلك الدرجة، بل بدرجة أعلى من ذلك، وهذا هو المطلوب.

القرينة الثانية: ما ذكر في التنقيح[٣]: من أن الولاية التي هي أعظم دعائم الإسلام لم يعد منكرها كافراً وخارجاً من الإسلام بالمعنى المذكور، فكيف يكون مرتكب الكبيرة مستحلاً لها كافراً وخارجاً من الإسلام بذلك المعنى. مع أنه لاشيء أفضل من الولاية كما ورد في حديث دعائم الدين.

فهذا قرينة أخرى يلزم بموجبها حمل قوله عليه السلام: ((خرج من الإسلام)) على الخروج من الإسلام بمرتبة أعلى من المرتبة التي تتحقق بالتلفظ بالشهادتين.

لا يقال: إن مقتضى ذلك هو أن يراد من الخروج من الإسلام هو الخروج

---

(١) دروس في فقه الشيعة ج:٣ ص:١٠٣.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٥.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج:٢ ص:٥٨.

من الإيمان، فإن الإيمان هو الذي يأتي في مرتبة أعلى من الإسلام بذلك المعنى. مع أن المنصوص في الرواية أن الذي يحكم عليه بالخروج من الإيمان هو من ارتكب الكبيرة مع اعترافه بأنها ذنب، فلا يمكن أن يراد بقوله: ((خرج من الإسلام)) الخروج عن الإيمان كما هو مقتضى ما أفيد.

فإنه يقال: إن كلاً من الإسلام والإيمان على درجات، والدرجة الثانية من الإسلام هي الدرجة الأولى من الإيمان، فيمكن أن يراد من الخروج من الإسلام في المعتبرة الخروج من الدرجة الثانية من الإسلام التي هي الدرجة الأولى من الإيمان، ويراد من الخروج من الإيمان في الذيل الخروج من الدرجة الثانية منه، فلا إشكال في البين.

هكذا يمكن تقريب مرام السيد الأستاذ ﷺ، وبه يندفع ما أورده عليه بعض أجلة تلامذته ﷺ حيث قال[1]: (ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) أن الكافر له مراتب، وعدة إطلاقات. فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم، وقد يطلق في مقابل المؤمن، أو في مقابل المطيع والشكور. فلا يتعين الإطلاق بلحاظ الأول. وأنت تلاحظ أن الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر، وإنما قالت بخروجه من الإسلام. فهو واضح في اللحاظ الأول، ولا مجال لدعوى الإجمال فيه. على أن لفظ الكافر عند الإطلاق ينصرف إلى ما يقابل المسلم أيضاً).

وحاصله الاعتراض على ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ بوجهين ..

الأول: أن ما ذكره من أن الكفر يطلق تارة في ما يقابل الإسلام، وأخرى في ما يقابل الإيمان، وثالثة في ما يقابل الطاعة مما لا جدوى منه. إذ لم يرد في صحيحة عبد الله بن سنان أن من ارتكب شيئاً من الكبائر مستحلاً صار كافراً حتى يقال في ضوء تعدد معنى الكفر أن المراد به في الصحيحة هو غير الكفر المقابل للإسلام، بل الذي ورد فيها هو الخروج من الإسلام وهو ظاهر المعنى، فلا أثر لتعدد معنى الكفر.

الثاني: أنه لو فرض أنه كان الوارد في الرواية لفظ (الكفر) لا الإسلام بأن

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٣ ص:٢٩٣ ـ ٢٩٤.

قال ﴿ﷺ﴾: من ارتكب شيئاً من الكبائر وهو مستحل له فقد كفر، كان ظاهراً أيضاً في الكفر الذي يقابل الإسلام، وحمله على الكفر بمعنى آخر خلاف الظاهر جداً.

أقول: قد ظهر بما تقدم اندفاع كلا الاعتراضين ..

أما الاعتراض الأخير فلأن السيد الأستاذ ﴿قده﴾ لم يدّع ظهور المعتبرة في حد ذاتها في إرادة المعنى المذكور أو صيرورتها مجملة ليعترض عليه بما أفيد، بل هو مقر بظهورها في خروج مرتكب الكبيرة مستحلاً لها من الإسلام الذي هو موضوع الأحكام المعروفة من حقن الدماء والأموال وتجويز النكاح وغير ذلك، ولكن استند إلى قرينتين في حملها على معنى آخر على خلاف ظاهرها.

وأما الاعتراض الأول فلأنه إنما يرد على التقريب المحكي عن السيد الأستاذ﴿قده﴾ في تقريريه لا على التقريب الذي ذكرناه لمرامه، فإنه لم يُغفل فيه عن أن المذكور في الرواية هو خروج مرتكب الكبيرة مع الاستحلال لها من الإسلام لا دخوله في الكفر، ولكن المتفاهم العرفي منه بمقتضى المقابلة بين الإسلام والكفر هو الحكم بكفره، وحيث إنه قد لوحظ أن للكفر عدة إطلاقات ودرجات في النصوص والروايات اقتضى ذلك أن يكون الإسلام المقابل له كذلك، وحينئذٍ فلو كنا نحن والرواية ولم تكن قرينة على الخلاف لحملنا الإسلام المذكور فيها على أولى درجاته التي هي موضوع للحكم بحقن الدماء والأموال إلى غير ذلك من الأحكام، ولكن بالنظر إلى القرينتين المتقدمتين لا بد من حمله على درجة أعلى من ذلك.

وعلى ذلك فلا دلالة في المعتبرة على كون استحلال الكبيرة بعنوانه موجباً للكفر المقابل لأدنى درجات الإسلام.

هذا ويمكن تقريب مرام السيد الأستاذ ﴿قده﴾ بوجه آخر لا يبتني على الالتزام بأن للإسلام عدة مراتب، وأن المراد بالإسلام في المعتبرة غير المرتبة الأولى منه، وهو بأن يقال: إنه وإن لم يكن للإسلام إلا مرتبة واحدة إلا أن الحكم بالخروج منه تارة يكون حقيقياً وتارة يكون تنزيلياً بلحاظ بعض الآثار.

وذلك نظير ما ورد في بعض الروايات من أن من جدد قبراً أو مثل مثالاً فقد خرج من الإسلام[١]، وما ورد من أن من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام[٢]، وما ورد أيضاً من أن من أرضى سلطاناً بسخط الله خرج من دين الله[٣]، وما ورد كذلك من أن من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم[٤].

فالحكم بالخروج من الإسلام وعدم كون الشخص مسلماً في هذه الموارد وأمثالها تنزيلي، فيحتمل أن يكون الحكم بخروج مرتكب الكبيرة مستحلاً لها من الإسلام كما ورد في معتبرة ابن سنان تنزيلياً كذلك. وهذا الاحتمال وإن كان مرجوحاً بحسب ظاهر الرواية، ولكن يمكن الالتزام به اعتماداً على القرينتين اللتين أقامهما السيد الأستاذ ﷺ.

وهذا التقريب يتفق مع التقريب السابق في النتيجة، ولكنه أخف موؤنة منه، من جهة عدم ابتنائه على تعدد مراتب الإسلام الذي ليس له شاهد واضح في الروايات فتدبر.

وبعد هذا كله فهل يتم ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من الإيراد على الاستدلال بالمعتبرة على كفر منكر الضروري أو لا؟

الظاهر عدم تماميته، لإمكان المناقشة في كلتا القرينتين اللتين استند إليهما ﷺ..

أما القرينة الأولى فبأنه لا صراحة في شيء من الروايات في أن موضوع الحكم بحقن الدماء والأموال وثبوت الطهارة والتوارث وجواز النكاح هو مجرد التلفظ بالشهادتين، وإنما هو مقتضى ظاهر بعض النصوص ـ التي منها موثقة سماعة المتقدمة ـ أي أن دلالتها على ذلك وأن المتلفظ بالشهادتين مسلم وإن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:١٨٩.

(٢) تنبيه الخواطر ج:١ ص:٥٤.

(٣) الكافي ج:٢ ص:٣٧٣.

(٤) الكافي ج: ٢ ص:١٦٣.

كان مستحلاً للكبيرة إنما هي بالإطلاق فيمكن تقييدها بما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان من أن ارتكاب الكبيرة مستحلاً لها موجب للخروج من الإسلام الظاهر في إرادة الخروج من أدنى درجاته خروجاً حقيقياً.

وأما القرينة الثانية فبأن ما ذكر من أن الولاية مع كونها أعظم شأناً من الصلاة وأضرابها لم يكن إنكارها موجباً للخروج من أدنى درجات الإسلام، فكيف يكون استحلال ترك الصلاة والصيام والزكاة ونحوها موجباً لذلك لا يتعدى عن كونه قياساً على سبيل الأولوية، ولكن الأولوية ممنوعة. لأن الثابت أن الاعتقاد بالولاية أعظم من أداء الصلاة والصيام والزكاة والحج. وأما كون الاعتقاد بالولاية أفضل من الاعتقاد بأصل وجوب الصلاة وأصل وجوب الزكاة ونحوها فليس هذا مفاد الروايات الواردة في دعائم الإسلام.

وعليه فلم يثبت أن الاعتقاد بالولاية أعظم من الاعتقاد ببقية الفرائض، فلا تنافي بين أن يكون مستحل الكبائر ـ ومنها ترك الفرائض ـ خارجاً من الإسلام دون أن يكون منكر الولاية خارجاً عنه. فالشخص الذي لا يعتقد أصلاً بوجوب الصلاة لا يكون مسلماً والذي يعتقد بوجوبها يكون مسلماً وإن لم يكن معتقداً بالولاية، كما هو شأن أكثر المسلمين في هذا الزمان.

هذا أولاً، وثانياً أنه لو سلمنا أن هناك أولوية في البين إلا أنها أولوية خارجية، ولا عبرة بها، فإن المحقق في محله أن الأولوية المعتبرة هي الأولوية التي توجب انعقاد ظهور اللفظ في مفهوم الموافقة، كما في قوله تعالى[1]: ﴿**فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ..**﴾ حيث إنه ظاهر في النهي عن الضرب أيضاً بمقتضى كونه أولى بالنهي عنه من قول: أف. وأما إذا كانت الأولوية خارجية صرفة فلا عبرة بها، إذ الحجة أحد أمرين: إما الظهور اللفظي وإن كان مظنوناً أو القطع بالأولوية، والأول مفقود على الفرض والثاني كذلك، فإنه لا سبيل إلى القطع بالأولوية في الأحكام الشرعية، لأن ما يدعى من الأولوية إنما هي بالنظر إلى الجهات التي يدركها العقل البشري لا بالنظر إلى جميع الجهات التي تكون دخيلة في تشريع

---

(١) الإسراء: ٢٣.

الأحكام والتي لا يعلمها إلا علاّم الغيوب، فنحن لا نستطيع أن ندرك أن هذا أولى من ذاك من جميع الجهات وبالتالي نقطع بأولويته منه في ثبوت الحكم له، فتدبر.

هذا كله فيما يتعلق بالإيراد الأول على الاستدلال بمعتبرة ابن سنان على كفر منكر الضروري.

الإيراد الثاني: ما ذكره بعض الأعلام ﭬ، وملخصه: أن الحكم بالخروج من الإسلام في معتبرة عبد الله بن سنان إنما هو بالنسبة إلى من تنجزت في حقه الحرمة بقرينة ذكر العقاب في قوله: ((وعذب أشد العذاب))، واستخدام لفظ الارتكاب، وعليه فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر الضروري لشبهة أوجبت غفلته عنه مع إيمانه الإجمالي بالرسالة[1]. وقريب مما ذكره ﭬ ما في كلام بعض من تأخر عنه[2].

هذا ولكن هذا الإيراد ليس كما ينبغي، فإنه لا يبطل أصل الاستدلال بل يقتضي اختصاص تماميته ببعض الموارد، وذلك أن أقصى ما يقتضيه ثبوت العقاب هو كون الشخص غير معذور في ارتكاب الكبيرة، ولكن هذا لا يختص بالعالم بالحرمة، بل يشمل قسماً من الجاهل والغافل أيضاً.

بيان ذلك: أن الجهل بالحكم تارة يكون مستنداً إلى تقصير المكلف في التعلم، وتارة لا يكون كذلك. ومن الأول بعض العوام الذين يقصّرون في تعلم الأحكام الشرعية، فيؤدي الحال بهم إلى القطع بعدم ثبوت الحكم. ومثال ذلك ما نجده في بعض مناطق الأرياف من استغراب البعض من ذكر غسل الجنابة الذي لم يطرق سمعهم بسبب عدم تصديهم لتعلم أحكام دينهم، ومثل هؤلاء لا يعذرهم جهلهم ولا يعفيهم من العقاب.

لا يقال: ولكن القاطع بالخلاف غير قابل لتوجيه الخطاب إليه، فكيف يعاقب على مخالفته؟!

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٣ ص:٢٩٥.

(٢) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٢٩.

فإنه يقال: إنه لو سُلّم عدم شمول الأحكام الشرعية للجاهل المركب ـ مع أنه خلاف التحقيق لما لعله سيأتي في موضع آخر ـ إلا أن ذلك لا يعفيه من العقاب من جهة تفويت الملاك، فإن سقوط الخطاب عنه لما كان بسوء اختياره فهو غير معذور في تفويت الملاك الكامن في متعلقه، ولذلك قالوا: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن كان ينافيه خطاباً. فهو وإن لم يمكن توجيه الخطاب له إلا أنه مع ذلك فهو معاقب على ارتكابه للمحرّم أو تركه للواجب، وجهله في هذا الحال ليس عذراً، فتأمل.

مضافاً إلى أنه قد ورد في موثقة مسعدة بن زياد[1] قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قول الله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾. فقال: ((إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم. قال له: أفلا عملت بما علمت؟! وإن قال: كنت جاهلاً. قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟! فيخصمه. وذلك الحجة البالغة)). وهذه المعتبرة تشمل الجاهل المتردد والقاطع بالخلاف على حد سواء.

وكما أن الجهل قد لا يكون عذراً للمكلف ولا يعفيه من العقاب في حال المخالفة، كذلك الغفلة والنسيان فهو إذا كان عن إهمال وعدم اهتمام بالحكم الشرعي لا يكون عذراً ولا يعفى صاحبه من المؤاخذة، والجامع كون الجهل أو عدم الالتفات ناشئاً من تقصير المكلف لا أمراً طبيعياً.

ومن مصاديق ذلك ما يحصل لبعض من يتطفل على الاستدلال في علم الفقه، لأنه لم يتلق هذا العلم على وجهه، ولم يحسن مبادئه، فتستحكم الشبهة في ذهنه في صحة بعض الاستدلالات، فيؤدي ذلك به إلى القطع بخلاف الحكم الشرعي، أو يشك في الحكم فيرجع إلى أصالة البراءة. ومن هذا القبيل توهم بعضهم أن موضوع الحرمة في قوله تعالى[2]: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ هو الزنا بالأمهات، وليس الزواج بهن. فاستحكام مثل هذه الشبهة يكون بتقصير

---

(١) أمالي المفيد ص:٢٢٧.

(٢) النساء: ٢٣.

من المكلف. فلا يكون معذوراً لو أدى به إلى ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

وكيفما كان فمقتضى المقابلة في المعتبرة بين قوله ﷺ: ((فزعم[1] أنه حلال)) وقوله ﷺ: ((وإن كان معترفاً بأنه ذنب)) شمول الشق الأول لكل من ارتكب الكبيرة غير معترف بكون ارتكابه ذنباً مع استحقاقه العقوبة عليه، بلا فرق بين العالم بكونه إثماً والجاهل بذلك المستند جهله إلى تقصيره وإهماله في التعلم، سواءً بلغ حد القطع بالخلاف أو لا، وكذلك الغافل المستند غفلته إلى تقصيره.

فتحصل مما تقدم: أن ما أفاده ﷺ من الاستشهاد بذكر العقاب واستعمال لفظة الارتكاب إنما يقتضي عدم دلالة المعتبرة على كفر المنكر للضروري إذا كان جاهلاً معذوراً في غفلته ولا يقتضي عدم كفر الجاهل والغافل مطلقاً.

فالنتيجة هو لزوم التفصيل فيهما بين المقصر والقاصر، كما نسب ذلك السيد الحكيم[2] إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ قائلاً: إنه (بنى على الكفر في المقصر إذا أنكر بعض الأحكام الضرورية).

الإيراد الثالث: وهو ما ذكره السيد الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في شرحه على كتاب الطهارة من العروة الوثقى، وتوضيحه وتقريبه ببيان مني ..

أن العنوان المذكور موضوعاً للحكم بالخروج من الإسلام في معتبرة عبد الله بن سنان هو استحلال الكبيرة، حيث قال ﷺ: ((وزعم أنها حلال)). كما أن العنوان المذكور موضوعاً للحكم بالكفر في عدد من الروايات الآتية هو جحد الفريضة، وقد تقدم في بحث سابق أن الكبيرة عرّفت في الروايات بأنها هي التي أوعد الله عليها النار. وقال بعض العلماء: إن المقصود هو ورود الوعيد

---

(١) وجدير بالذكر أن مادة (زعم) التي وردت في قوله ﷺ: ((فزعم أنها حلال)) وكما ذكر المرزوقي (خزانة الأدب ج:٦ ص:١٤٨): (أكثر ما تستعمل فيما كان باطلاً أو فيه ارتياب)، أي من وجهة نظر المتكلم، ولا يشترط أن يكون ذلك من وجهة نظر الفاعل، فربما يكون معتقداً بكونه باطلاً أو يكون مرتاباً فيه وربما لا يكون كذلك.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:١ ص:٣٨٠.

عليها بالنار في القرآن المجيد. وهذا وإن لم أجد دليلاً صريحاً عليه(١) إلا أن المتتبع لما يماثل أو يقارب هذا التعبير في الروايات لا يستبعد أن يكون هو المقصود منه في المقام.

وقد تقدم أيضاً أن الفريضة قد تذكر في مقابل السنة ويراد بها خصوص ما ذكره الله تعالى في كتابه في مقابل ما سنّه النبي ﷺ، والظاهر أن هذا هو المعنى المقصود بلفظ الفريضة في الروايات الآتية.

إذا ظهر هذا فأقول: إن هناك ميزتين تميزان الكبائر عن سائر المعاصي، والفرائض عن سائر الواجبات ..

الميزة الأولى: الأهمية ملاكاً، أي أن الكبائر هي المعاصي التي يترتب عليها مفاسد أعظم من تلك التي تترتب على سائر المعاصي، أو تفوت بها مصالح أكبر مما تفوت بسائر المعاصي. وكذلك الفرائض هي الواجبات التي

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه قد ورد في ما يعرف بتفسير القمي (ج:١ ص:١٣٦) ما يأتي: (قوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ قال: هي سبعة: الكفر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وكل ما أوعد الله في القرآن عليه النار فهو من الكبائر).

ويحتمل أن يكون الضمير في قوله: (قال) راجعاً إلى الصادق عليه السلام فيكون ما ذكر رواية تدل على أن المناط في الكبيرة ورود الوعيد عليها بالنار في القرآن الكريم، ويحتمل أن يكون الضمير راجعاً إلى علي بن إبراهيم فيكون ما ذكر تفسيراً منه رحمه الله وإن كان مصدره الروايات أيضاً بطبيعة الحال.

فعلى كل تقدير يصلح مؤيداً لما قيل من أنه يعتبر في الكبيرة أن يكون الوعيد عليها بالنار وارداً في الكتاب العزيز.

ولكن الملاحظ أن المذكور في مختصر ابن العتائقي لتفسير علي بن إبراهيم القمي (وهو مخطوط. وللتعريف به راجع وسائل الإنجاب الصناعية ص:٥٤٤) في تفسير الآية الكريمة هكذا: (قال الصادق عليه السلام الكبائر سبع: ترك الصلاة، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنات، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وعقوق الوالدين، وما وعد الله عليه النار، من الزنا وشرب الخمر وقتل النفس).

والاختلاف بين النصين كبير جداً، والثاني خالٍ من التقييد بورود الوعيد بالنار في القرآن الكريم، فتدبر.

تشتمل على مصالح ملزمة أعظم من المصالح التي تشتمل عليها سائر الواجبات.

الميزة الثانية: أن الكبائر والفرائض قد حظيت بقدر كبير من الاهتمام في التبليغ، فبالإضافة إلى ورودهما في القرآن الكريم ـ على ما سبق في تفسير الكبيرة والفريضة ـ فإنه قد جرى التأكيد عليهما على لسان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والأدلة عليهما واضحة من الكتاب والسنة بحيث تكاد تكون الشبهة فيهما من قبيل الشبهة في مقابل البديهة.

وهذه الميزة الثانية ناشئة من الميزة الأولى فباعتبار الأهمية ملاكاً جرى هذا النحو من التبليغ بالنسبة إلى هذه الأحكام.

وعلى هذا، فلا بد أن يلاحظ هل أن استحلال الكبيرة أو جحد الفريضة المذكور موضوعاً للحكم بالخروج من الإسلام أو الحكم بالكفر هو بلحاظ الميزة الأولى أم الثانية؟

يمكن أن يقال: إنه ليس بلحاظ الميزة الأولى فإن الملاك فيما يكون من قبيل الأعمال الجوارحية كما هو محل البحث إنما هو في نفس العمل، لا في الاعتقاد بحكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة. وهذا بخلاف ما لا يكون من قبيل الأعمال الجوارحية فإن الملاك يكون في الاعتقاد كما هو الحال في ولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وعليه فالأهمية القصوى التي تحظى بها الكبائر والفرائض لا تستوجب التفريق بينها وبين سائر الواجبات والمحرمات بحيث يكون عدم الاعتراف بها موجباً للكفر والخروج من الإسلام بخلاف عدم الاعتراف بسائر الأحكام التي هي من قبيل السنن والصغائر.

إذاً يتعين أن يكون الحكم بخروج مستحل الكبيرة من الإسلام وجاحد الفريضة لأجل الميزة الثانية، أي إن الكبائر والفرائض لما حظيت بالقسط الأكبر من اهتمام الشارع المقدس في تبليغ أحكامه، ولذلك وردت في الكتاب العزيز وجرى التركيز عليها في السنة المتواترة يكون إنكارها ـ إلا في النادر من الموارد ـ مصادماً ولو في الجملة مع الإيمان بنبوة النبي ﷺ. فيكون استحلال الكبيرة أو

جحد الفريضة ليس بعنوانه موجباً للكفر والخروج من الإسلام، بل باعتبار أنه يؤول إلى إنكار الرسالة في الجملة.

لا يقال: إن ظاهر كل دليل هو أن العنوان المأخوذ فيه موضوعاً للحكم يكون بنفسه موضوعاً للحكم لا بتوسط انطباق عنوان آخر عليه، فظاهر معتبرة ابن سنان هو أن استحلال الكبيرة بنفسه هو الموجب للخروج عن الإسلام، لا من حيث رجوعه إلى إنكار الرسالة.

فإنه يقال: إن هذا هو مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ، ولكن بلحاظ القرينة التي تقدمت من عدم صلوح الميزة الأولى لأن تكون فارقاً بين الكبائر والفرائض وبين سائر المعاصي والتكاليف، وصلوح الميزة الثانية لذلك، لا بد من الاعتراف بأن المستفاد من الرواية هو هذا المعنى.

ولا أقل من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية الموجب للإجمال وعدم انعقاد الظهور في كون استحلال الكبيرة أو جحد الفريضة بعنوانهما موجباً للكفر حتى يشمل موارد الإنكار لشبهة.

الإيراد الرابع: ما خطر في البال من أن الملاحظ أن ما ذكره الإمام (عليه السلام) في الرواية لم يكن كلاماً مبتدءاً، بل ورد جواباً لسؤال عبد الله بن سنان، فقد سأله (عليه السلام) عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عذّب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدة وانقطاع؟ ففصّل (عليه السلام) في الجواب بين المستحل وغيره، فلا بد من التحقق من عموم مورد السؤال لما إذا كان مرتكب الكبيرة غافلاً عن حرمتها أو معتقداً بعدم الحرمة، فإنه مع اختصاصه بغيرهما لا ينعقد لكلام الإمام (عليه السلام) في الجواب إطلاق ليقتضي الحكم بكفر المستحل للكبيرة وإن لم يكن يعلم بحرمتها.

ويبدو أن مورد السؤال لا يعم الموردين المذكورين بقرينة قوله: ((فيموت)) بعد قوله: ((الرجل يرتكب الكبيرة)) فإن الظاهر أنه أشار به إلى عدم تحقق التوبة ممن فرض أنه ارتكب الكبيرة، فكأنه أراد أن يقول هل أن ارتكاب الكبيرة من دون التعقب بالتوبة يوجب الخروج من الإسلام أو لا؟ ومعلوم أن

الذي يترقب منه التوبة هو غير الغافل والجاهل القاطع بالخلاف، فإن الشخص مع الغفلة عن الحرمة أو القطع بعدمها ولو لشبهة لا يرى نفسه مذنباً ومرتكباً للحرام، فعن أي شيء يتوب؟ فهذا شاهد على أن مورد سؤال عبد الله بن سنان هو ما يرى أحياناً من أن بعض المسلمين لا يبالون بارتكاب بعض الكبائر مع علمهم بأنها قد حرمت في الشريعة، وذلك إما لضعف إيمانهم بالله ورسوله فلا يؤمنون بتحريمها، وإما لغلبة الهوى واتباع الشهوات.

ولهذا فصّل الإمام في الجواب بذكر القسمين قائلاً: ((من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الإسلام وعذب أشد العذاب وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها أخرجه من الإيمان ولم يخرجه من الإسلام وكان عذابه أهون من عذاب الأول)) وأما من كان غافلاً أو معتقداً لعدم حرمتها ولو لشبهة فهو غير مندرج في السؤال أصلاً، فلم يتعرض له الإمام عليه السلام في جوابه.

إن قيل: لو سلمنا اختصاص السؤال بغير الغافل والجاهل المركب، إلا أن الملاحظ أن الإمام عليه السلام لم يعتمد في جوابه على كون الموضوع مذكوراً في سؤال عبد الله بن سنان، بل أعاد ذكره بما ليس مشتملاً على ما يقتضي الاختصاص بغير الموردين المذكورين، فقال عليه السلام: ((من ارتكب كبيرة)) ولم يقل: ((من ارتكب كبيرة ثم مات)) فينعقد الإطلاق لجوابه عليه السلام ومقتضاه الحكم بكفر المستحل حتى الغافل عن الحرمة والقاطع بخلافها.

فإنه يقال: الظاهر أن تكرار الموضوع في جواب الإمام عليه السلام ليس لغرض توسيع دائرته ليشمل غير مورد السؤال، وإنما هو لغرض التمهيد للتفصيل في مورده.

والشاهد على ذلك أنه لا إشكال عند الجميع ـ سواء من قال: إن الكفر يتحقق في حالة مصادمة ارتكاب الكبيرة للاعتراف بالرسالة في الجملة، ومن قال: إن ارتكابها موجب للكفر مطلقاً وإن لم يكن مصادماً للاعتراف بالرسالة ـ أن الارتكاب لا دخل له في الكفر، حيث إن الخصوصية هي في استحلال

الكبيرة، ومع ذلك ذكر الإمام الارتكاب، ولو أراد التعميم لكان المناسب أن لا يذكر هذه الخصوصية ـ أي من ارتكب ـ في الشق الأول ويذكرها في الشق الثاني فقط ، فإيراد العنوان المذكور في كلام السائل شاهد على أن الموضوع في الجواب هو الموضوع في السؤال، فتدبر.

فالنتيجة أنه لا إطلاق في المعتبرة يقتضي كفر منكر الضروري الغافل عن ثبوته أو المعتقد بخلافه.

الرواية الثانية: ما رواه الكليني بإسناده عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن فضيل عن أبي الصباح الكناني[1]عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟)) قال: وسمعته يقول: ((كان علي عليه السلام يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلاة ولا حلال ولا حرام)). قال: وقلت لأبي جعفر عليه السلام: إن عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن، قال: ((فلم يضربون الحدود؟! ولم تقطع أيديهم؟! وما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم على الله عز وجل من المؤمن، لأن الملائكة خدام المؤمنين، وأن جوار الله للمؤمنين، وأن الجنة للمؤمنين، وأن الحور العين للمؤمنين، ثم قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟)).

وموضع الاستدلال من هذه الرواية قوله: ((فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟)) حيث إنه ظاهر بمقتضى الإطلاق في كفر كل جاحد للفريضة سواء أكان جحده عن شبهة ونحوها أم لم يكن. والحج من الفرائض فيكون جحده موجباً للكفر.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة إيرادات ..

الإيراد الأول: أن في سند الرواية محمد بن فضيل، والظاهر أنه محمد بن فضيل الأزدي الصيرفي الذي قال عنه الشيخ في كتاب الرجال: إنه ضعيف. وقال

---

(١) الكافي ج:٢ ص:٣٣.

عنه أيضاً: يرمى بالغلو[1].

والقرينة على كونه الأزدي أن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب قد روى عن الأزدي كتابه، كما ذكر ذلك النجاشي[2]. وروى عنه أيضاً في مواضع من علل الشرائع، وعيون أخبار الرضا. وتوجد رواية رواها محمد بن الحسين عن محمد بن فضيل عن أبي الصباح الكناني في معاني الأخبار[3]. فيترجح كون الذي يروي عن أبي الصباح هو الأزدي. وعليه فلا عبرة بسند هذه الرواية.

الإيراد الثاني: أن مورد الكلام في صدر الرواية ـ بكلا مقطعيه ـ إنما هو عن الإيمان لا الإسلام، وأن من أدى الشهادتين من دون أن يؤدي الفرائض مؤمن أو لا، وكذلك من أدى الشهادتين ولكنه يرتكب المعاصي التي يستحق فاعلها الحد.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن المراد من الكفر المذكور في ذيل الرواية هو ما يقابل الإيمان لا الإسلام. ولا أقل من كون الكلام محتفاً بما يصلح للقرينية فيكون مجملاً فلا يصح الاستدلال به.

الإيراد الثالث: ما ذكره غير واحد من أن موضوع الحكم بالكفر في الرواية هو الجحود، والجحود هو بمعنى الإنكار عن علم، أي يختص بمن ينكر الحق وهو يعلمه. ولا أقل من احتمال أن يكون الجحود بهذا المعنى. وعلى التقديرين لا يصح الاستدلال بالرواية على كفر من استحل عن شبهة، كما هو واضح.

فالنتيجة أن هذه الرواية لا تصلح دليلاً على كفر منكر الضروري بعنوانه.

أقول: إن المذكور في كلام عدد من اللغويين أن الجحد بمعنى الإنكار في مقابل الإقرار، من غير تقييده بأن يكون عن علم. قال الخليل[4]: (الجحود: ضد

---

(١) معجم رجال الحديث ج:١٧ ص:١٦١.

(٢) رجال النجاشي ص:٣٦٧.

(٣) معاني الأخبار ص:١٦٢.

(٤) العين ج:٣ ص:٧٢.

الإقرار كالإنكار والمعرفة). وقال ابن عباد[١]: (الجحود ضد الإقرار). ونقل الأزهري[٢] عن الليث ما ورد في كتاب العين منسوباً للخليل ولم يعقب عليه. وقال ابن دريد[٣]: (جحد الرجل إذا أنكر ما عليه من حق) ولم يذكر العلم. وقال ابن سيده[٤]: (الجحد نقيض الإقرار، وقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا﴾ عدّاه بالباء لأنه في معنى كفروا).

ولكن ذكر جمع آخر من اللغويين أن الجحود هو الإنكار عن علم، فقد حكى أبو الهلال العسكري عن المبرد أنه قال[٥]: (لا يكون الجحود إلا بما يعلمه الجاحد). وقال ابن فارس[٦]: (الجحود وهو ضد الإقرار ولا يكون إلا مع علم الجاحد به أنه صحيح، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾). وقال الجوهري[٧]: (الجحود الإنكار مع العلم). وقال الفيومي[٨]: (جحده حقه أنكره ولا يكون إلا عن علم من الجاحد به). وقال الفيروزابادي[٩]: (جحده حقه .. أنكره مع علمه)، وعلّق على كلامه الزبيدي[١٠] بقوله: (قاله الجوهري، أي فهو أخص[١١] ويقال له المكابرة، وقد يطلق على مطلق الإنكار، قاله شيخنا).

وذكر أبو الهلال العسكري أن الفرق بين الجحد والإنكار أن الجحد أخص من الإنكار، وذلك أن الجحد هو إنكار الشيء الظاهر، والشاهد قوله

---

(١) المحيط ج:٢ ص:٣٩٥.
(٢) تهذيب اللغة ج:٤ ص:١٢٤.
(٣) جمهرة اللغة ج:٢ ص:٥٣.
(٤) المحكم ج:٣ ص:٦٣.
(٥) الفروق اللغوية ص:١٥٧.
(٦) معجم مقاييس اللغة ج:١ ص:٤٢٦.
(٧) الصحاح ج:٢ ص:٤٥١.
(٨) المصباح المنير ص:١٢٥.
(٩) القاموس المحيط ج:١ ص:٢٨٠.
(١٠) تاج العروس ج:٤ ص:٣٧٦.
(١١) أي أخص من مطلق الإنكار.

تعالى: ﴿بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾، ثم قال[١]: (ويجوز أن يقال الجحد هو إنكار الشيء مع العلم به، والشاهد قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ فجعل الجحد مع اليقين، والإنكار يكون مع العلم وغير العلم).

والملاحظ أن العسكري لم يتبن الفرق بين الإنكار والجحود بما ذكر، وإنما قال: إنه يجوز أن يفرق بينهما بذلك. وربما يظهر من الكلام المتقدم لابن فارس وما مر عن العسكري أن من اعتبر العلم في مفهوم الجحود اعتمد على قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾، مع وضوح ضعف الاستناد إليه، فإن استفادة كون الإنكار عن علم قد تكون من جهة قوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ ولا شاهد على استفادته من نفس كلمة (جحد). فهذا الاستشهاد ليس في محله.

بل هناك بعض الشواهد على كون الجحود أعم من الإنكار عن علم، ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال[٢]: ((لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا))، فيلاحظ أن الإمام عليه السلام فرض الجحود في مورد الجاهل البسيط.

وفي رواية محمد بن مسلم قال[٣]: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: ((كافر يا أبا محمد)). قال: فشك في رسول الله؟ فقال: ((كافر)). قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: ((إنما يكفر إذا جحد)) أي أن الشاك يكفر إذا جحد، فيعلم أن الجحد لا يختص بالقاطع بالخلاف.

وفي رواية علي بن منصور[٤]أن الصادق عليه السلام قال للزنديق الذي ناظره: ((عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل الأرض، ولم تصعد

---

(١) الفروق اللغوية ص:١٥٧.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٣٨٨.

(٣) الكافي ج:٢ ص:٣٩٩.

(٤) الكافي ج:١ ص:٧٣.

السماء، ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن، وأنت جاحد بما فيهن. وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟)) ودلالته على كون الجحد أعم من الإنكار عن علم واضحة.

وفي رواية أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال[1]: ((الكفر في كتاب الله على خمسة وجوه: فمنه كفر بجحود وهو على وجهين: جحود بعلم، وجحود بغير علم)) وهذه صريحة في أن الجحود يشمل الإنكار بغير علم.

فظهر مما ذكر أن ما ورد في كلمات عدد من اللغويين من أن الجحود هو الإنكار عن علم ليس مقروناً بشاهد، بل الشواهد على خلافه. فالأقرب أن الجحود يشمل موارد الشك. نعم الظاهر أنه لا يشمل موارد الإنكار عن اعتقاد بصوابه، فمن أنكر وجود شيء أو صحته عن قناعة بذلك لا يسمى إنكاره جحداً.

الإيراد الرابع: ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) بشأن رواية عبد الله بن سنان المتقدمة فإنه جارٍ في المقام أيضاً، فلاحظ.

الرواية الثالثة: ما رواه الكليني[2] بإسناده عن الحسن بن محبوب عن داود بن كثير الرقي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ((سنن رسول الله صلى الله عليه وآله كفرائض الله عز وجل؟ فقال: إن الله عز وجل فرض فرائض موجبات على العباد، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً..)).

ووجه الاستدلال بها هو إطلاق الحكم بالكفر على من جحد شيئاً من الفرائض.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال من عدة وجوه ..

الوجه الأول: ضعف سند الرواية، فإن داود الرقي ـ وإن وثقه الشيخ وغيره ـ إلا أنه قد ضعفه النجاشي وابن الغضائري صريحاً. وقال أحمد بن عبد الواحد أستاذ النجاشي: (قل ما رأيت له حديثاً سديداً) فمثله ممن لا يمكن

---

(١) تفسير القمي ج:١ ص:٣٢، والرواية مذكورة في الكافي (ج:٢ ص:٣٨٩) وفيها سقط فلاحظ.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٣٨٣.

الاعتماد على روايته.

الوجه الثاني: هو ما قيل[1] من (أنه لا إطلاق للرواية من جهة أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن جحده الفريضة وإنكاره لها إنما هو عناية زائدة على تركه الفريضة وعدم العمل بها، وهذه العناية الزائدة تدل على عدم إيمانه بالرسالة وأنه معاند لها. وإلا فالترك لا يتوقف على الجحد والإنكار.

فالنتيجة أن الصحيحة لو لم تكن ظاهرة في ذلك فلا ظهور لها في الإطلاق، فتكون مجملة فلا يمكن الاستدلال بها.

هذا إضافة إلى أنه لا يبعد أن يكون المراد من الكفر هنا الستر باعتبار أنه بعمله هذا قد جعل نفسه مستورة عن رحمته تعالى، لا في مقابل الإيمان. واستعمال الكفر في هذا المعنى في الروايات كثير).

وهذا الكلام ضعيف ..

أما ما ورد في صدره من أن جحد تارك الفريضة لها أمر زائد على تركها لعدم توقف الترك على الجحد فيعلم أنه كان من جهة عدم الإيمان بالرسالة ففيه أن الترك وإن كان لا يتوقف على الجحد إلا أنه قد يكون مستنداً إليه، بمعنى أن التارك للفريضة إما يتركها لعدم إيمانه بها أساساً أو لغلبة الهوى. ولكن المذكور في الرواية مجرد كون ترك الفريضة مقروناً بالجحد بها، حيث قال عليه السلام: ((فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً)). ولا يوجد في الرواية دلالة على أن الجحد إنما كان لعدم الإيمان بالرسالة لا لشبهة، فعلى أي أساس خصه بالأول؟!

وأما ما ذكر في ذيل الكلام من عدم استبعاد أن يكون الكفر في الرواية بمعنى الستر عن رحمة الله لكثرة استعمال الكفر بهذا المعنى في الروايات فيرده أنه لا يوجد في الروايات إطلاق الكافر بالمعنى المذكور أصلاً.

نعم ورد في رواية زرارة[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿إِنَّا

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص: ٣٠.

(٢) المحاسن ج:١ ص:٢٧٦.

هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ قال: ((علم السبيل، فإما آخذ فهو شاكر، وإما تارك فهو كافر)). ونظيرها رواية حمران[١].

فيظهر منهما أن المراد بالكافر في الآية الكريمة هو الساتر للنعمة أو الجاحد لها بقرينة المقابلة مع الشاكر، وأما مع عدم وجود القرينة فلا وجه لحمل الكافر على الساتر. ومن يراجع مادة (كفر) في المعاجم اللغوية ويتتبع موارد الاستعمال في الكتاب والسنة يجد أن الكافر متى ما أطلق فإنه يقابل المؤمن أو المسلم، قال الراغب[٢]: (الكافر على الإطلاق متعارف في من يجحد الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثتها)، وأما إرادة الكافر بالنعمة من هذا اللفظ فيحتاج إلى قرينة، كذكر المتعلق، أو المقابلة مع الشاكر كما في الآية المتقدمة.

فظهر أن هذا الوجه الثاني في مناقشة الاستدلال برواية داود الرقي على كفر منكر الضروري ليس بشيء.

وهناك وجهان آخران يظهران مما تقدم: أحدهما أن الجحود يختص بمورد الإنكار عن علم، والآخر ما ذكرته عن سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) بشأن معتبرة عبد الله بن سنان فإنه يجري في المقام أيضاً.

الرواية الرابعة: ما رواه الكليني بإسناده عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير قال[٣]: كتبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام .. فكتب إلي مع عبد الملك: ((.. فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي، أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها، كان خارجاً من الإيمان، ساقطاً عنه اسم الإيمان، وثابتاً عليه اسم الإسلام. فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان، ولا يخرجه إلى الكفر إلا الجحود، والاستحلال ـ أن يقول للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال ـ ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان، داخلاً في الكفر)).

---

(١) الكافي ج:٢ ص:٣٨٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص:٤٣٤.

(٣) الكافي ج:٢ ص:٢٧.

وموضع الاستدلال بالرواية قوله ﷺ: ((ولا يخرجه إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال)) فإنه يدل بمقتضى إطلاقه على كفر كل من أنكر واستحل المحرم، بلا فرق بين أن يكون لشبهة أو بدونها.

ويمكن أن يناقش في الاستدلال بهذه الرواية بعدة وجوه ..

الوجه الأول: ضعف سندها، فإن الظاهر أن المراد بـ(عبد الرحيم القصير) هو ابن عتيك، بقرينة ما رواهُ الكليني بعين هذا السند في موضع آخر من الكافي[1]، وفيه تصريح بذكر عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: (كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله ﷺ: إن قوماً بالعراق ..إلى آخر الرواية) فيلاحظ أن كلتا المكاتبتين كانت على يدي عبد الملك بن أعين، وقد صرح هنا بأن صاحب المكاتبة هو ابن عتيك، فيتعين أن يكون هو المراد بعبد الرحيم القصير في المورد الأول أيضاً.

وعبد الرحيم بن عتيك هذا لم يوثق. وكون الراوي عنه هو حماد بن عثمان ـ الذي هو أحد أصحاب الإجماع ـ لا يجدي في الحكم بوثاقته، كما لا يجدي ذلك في اعتبار ما رواه عنه من الروايات، كما هو المحقق في محله من علم الرجال.

الوجه الثاني: عدم إمكان الالتزام بمضمون هذه الرواية إذ أنها تفيد كفر كل من أنكر حرمة أي حرام سواء أكان من الكبائر أو الصغائر، من الضروريات أو غيرها، ولا قائل بهذا التعميم.

فلا بد من تقييد إطلاقها إما بكون الحرمة معلومة للمستحل بحيث يكون مرجع إنكارها إلى إنكار الرسالة في الجملة. أو بكون الحرمة فيه ضرورية، فيوافق مسلك من يرى أن إنكار الضروري بعنوانه يوجب الكفر. والنسبة بينهما عموم من وجه، فقد تكون الحرمة معلومة للمكلف من غير أن تكون ضرورية، وقد تكون ضرورية من غير أن يعلم بها المكلف. فيدور الأمر بين نحوي التقييد، ولا محيص من التقييد بأحدهما، وحيث إنه لا مرجح لأحدهما على الآخر فلا

---

(١) الكافي ج:١ ص:١٠٠.

يمكن الحكم بثبوت أي واحد منهما.

وعليه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على كفر منكر الضروري مطلقاً، حيث لم يثبت كون الحرمة فيها مقيدة بكونها ضرورية. وأما بالنسبة إلى مورد العلم بالحرمة فلا حاجة لهذه الرواية، فإنه مع كون الحرمة معلومة فلا شك في أن إنكارها يوجب الكفر، لأنه يستلزم إنكار الرسالة في الجملة.

هكذا قد يورد على الاستدلال بهذه الرواية على كفر منكر الضروري.

ولكن هذا الإيراد غير واضح، لأن المتيقن خروجه من مورد الحكم بالكفر في الرواية هو ما إذا لم تكن الحرمة معلومة ولا ضرورية، ويبقى غيره مندرجاً في الإطلاق، ولا محذور في ذلك، فيستفاد منه كفر منكر الضروري ولو لشبهة، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: أن في قوله (عليه السلام): ((صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها)) إشارة إلى ورود ذكرها في كتاب الله ـ طبعاً من غير الوعيد عليها بالنار وإلا كانت كبيرة ـ نظير ما تقدم من أن ما ورد في بعض الروايات من تعريف الكبيرة بما أوعد الله عليه بالنار إنما يراد به ما ورد الوعيد عليه بذلك في الكتاب المجيد لا مطلقاً.

ومقتضى ذلك أن تكون الحرمة واضحة لا لبس فيها فيجري عليها ما مر الكلام عنه في مستحل الكبيرة عند بيان الإيراد الثالث في مناقشة رواية عبد الله بن سنان، حيث تقدم أن الكبائر لما حظيت بالقسط الأكبر من التبليغ أصبحت بمكان من الوضوح بحيث إن إنكارها لا ينفك ـ عادة ـ عن إنكار النبوة ولو في الجملة. فهكذا الحال في هذا النوع من الصغائر التي ذكرها الله تعالى في كتابه.

وعلى ذلك فلا دلالة في هذه الرواية على كون إنكار الضروري موجباً للكفر مطلقاً، بل يختص ذلك بصورة العلم ولا إطلاق لها لغير حال العلم بالصغائر والكبائر على حد سواء.

وهذا هو الوجه المختار في المناقشة الدلالية في هذه الرواية.

فتحصل من جميع ما تقدم أنه ليس في النصوص العامة ما يدل على كفر

من ينكر احتمالاً أو قطعاً أصل فريضة الحج إذا كان إنكاره لشبهة أو نحوها.

ب ـ أما الوجه الخاص الذي يستدل به على كفر من أنكر فريضة الحج فهو ذيل قوله تعالى(١): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، ويبتني الاستدلال بهذا الذيل على أمرين ..

الأمر الأول: أن المراد بالكفر هو ما يقابل الإسلام أي الكفر بدين الإسلام، ويقابله الإيمان به. ووجهه أنه متى ما أطلق الكفر فهو ظاهر في هذا المعنى وإذا أريد منه غير ذلك فلا بد من قرينة تدل عليه، وهذا واضح لمن راجع المعاجم اللغوية وتتبع موارد الاستعمال في الآيات والروايات.

الأمر الثاني: أن الكفر المذكور في ذيل الآية الكريمة مرتبط بالحج المذكور في صدرها بنحو من أنحاء الارتباط، وإن لم نقل بذلك يفقد الذيل الارتباط بما قبله، مع ظهور الآية في ارتباط بعضها بالبعض. ولذلك قال السيد الشريف الرضي(٢): (إن العلماء لم يختلفوا في أن المراد بهذا الكفر ما يكون متعلقاً بالحج).

والارتباط المناسب هو أن يكون ذكر الكفر من قبيل ذكر المسبب بدلاً عن السبب، إيعازاً إلى السببية، كما هو متداول في كلام العرب. والسبب هنا هو عدم الإيمان بالحج، فبدلاً من أن يقول: من لا يؤمن بوجوبه يكفر، قال: من كفر فإن الله غني عن العالمين. وفي هذا إيعاز إلى أن عدم الإيمان بوجوبه موجب للكفر.

ونظير هذا قوله تعالى(٣): ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ حيث إنه كان يدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى الذي هو سبب للنجاة، وهم كانوا يدعونه إلى الكفر الذي هو سبب لاستحقاق النار ـ ولذلك قال بعده: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ﴾ ـ فأقام المسبب مقام السبب إيعازاً إلى السببية.

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ج:٥ ص:١٩٦.

(٣) غافر: ٤١.

والنتيجة: الحاصلة من هذين الأمرين دلالة الآية الكريمة على أن إنكار وجوب الحج على المستطيع موجب للكفر، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن يكون الإنكار لشبهة أو بدونها.

ويشهد لتمامية هذه الاستفادة من الآية المباركة بعض الروايات من طرق الفريقين، فمن طرقنا ذيل صحيحة علي بن جعفر[١]الآتية فإنه بعد إيراد الآية الكريمة قال: ((قلت: فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر)) أي من قال: إن الحج ليس بواجب على المستطيع فقد كفر.

وقريب منه ما في رواية سليمان[٢]حيث سأل العبد الصالح ـ الإمام موسى الكاظم عليه السلام ـ عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ قال: ((يا سليمان، ليس من ترك الحج منهم فقد كفر، ولكن من زعم أن هذا ليس هكذا فقد كفر)).

ومن طرق الجمهور ما رواه جمع بإسنادهم عن أبي داود نفيع قال[٣]: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، فقام رجل من هذيل فقال: يا رسول الله من تركه كفر؟ قال: ((من تركه لا يخاف عقوبته، ومن حج لا يرجو ثوابه فهو ذاك)).

ومعنى ذلك كما عن السيد الشريف الرضي[٤]: (أن من لم يعتقد أن الحج الحج مفترض عليه ولازم له فقد كفر)، وذلك لأن الذي يترك ولا يخاف العقوبة هو ممن لا يؤمن بالوجوب، وذلك لأن الوجوب مندمج فيه الوعيد على المخالفة، فعدم خوف الشخص من العقوبة يعني عدم إيمانه بالوجوب، وإلا فلا بد أن يحتمل العقوبة ولو احتمالاً ضعيفاً يصدق معه الخوف.

وأيضاً إن الله تعالى قد وعد الثواب على إتيان الواجبات ـ تفضلاً منه ـ وهو لا يخلف وعده، فمن يأتي بالحج ولا يرجو الثواب فهو أيضاً غير مؤمن

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦.

(٢) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:١٢.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٢ ص:٥٧.

(٤) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ص:١٩٦.

بوجوبه. فيكون مرجع كلام النبي ﷺ ـ على فرض صحة الرواية ـ إلى أن الشخص الذي لا يؤمن بالوجوب هو المحكوم بالكفر في الآية الكريمة.

هذا تقريب الاستدلال بالآية الكريمة على كفر منكر وجوب الحج، وقد اتضح أنه يشتمل على مقدمتين ونتيجة وشاهد من روايات الفريقين، فلنبحث عن الأمور الأربعة ..

أ ـ أما الأمر الأول وهو كون الكفر في الآية الكريمة بالمعنى المقابل للإسلام فيمكن المناقشة فيه بأن الكفر وإن كان لولا القرينة الخاصة ظاهراً في هذا المعنى، إلا أن هنا عدة وجوه أخرى يمكن أن يقال: إنها تعتضد ببعض القرائن وينبغي البحث عنها..

الوجه الأول: أن يكون المراد هو الكفر بالحج، أي بوجوبه، فالمعنى هو عدم الإيمان بوجوب الحج المؤدي بطبيعة الحال إلى تركه. والقرينة على ذلك سياق الآية، فإنه ذكر في صدر الآية وجوب الحج، وبعد ذلك عقبه بقوله: ﴿ومن كفر﴾. وقد أشار إلى هذا الوجه ابن أبي الحديد[1]، وهو المنسوب إلى ابن عباس والحسن البصري كما ذكره العلامة الطبرسي[2].

الوجه الثاني: أن يكون المراد هو الكفر بأن أول بيت وضع للناس هو الكعبة، والكفر بالآيات البينات الموجودة فيه كمقام إبراهيم عليه السلام، وكونه منسكاً للناس. وفي ذلك إشارة إلى اليهود الذين جحدوا هذا كله، فهم لا يعترفون بالكعبة بأنها مكان مقدس للعبادة، ولا بمقام إبراهيم، بل لا يعترفون بأنه قد سكن في الجزيرة العربية. ويدعون أن القبلة والمنسك هو بيت المقدس، كما ذكر ذلك الشريف الرضي[3].

والقرينة على هذا الوجه هو ورود هذا المقطع من الآية الكريمة في سياق

---

(١) شرح نهج البلاغة ج:٨ ص: ١١٤.
(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:٣٥٠.
(٣) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ص:١٩٦.

الآيات المتضمنة للمحاجة مع بني إسرائيل، قال تعالى[١]: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۞ فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۞ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ۞ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ۞ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ﴾.

وقد رجح هذا الوجه سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في شرحه على قطعة من منهاج الناسكين للسيد الحكيم ﷺ. وحكى الشريف الرضي[٢] عن بعضهم ما يقرب من هذا الكلام. وروى السيوطي[٣] عن عطا بن أبي رباح أنه قال في هذه الآية الكريمة: (من كفر بالبيت)، وعن ابن زيد قال: (من كفر بهذه الآيات).

وهذا الوجه قريب من الوجه الأول وربما يعد تطويراً له.

الوجه الثالث: أن يكون المراد هو الكفر المقابل للشكر أي كفران النعمة.

وقد حكى الطبرسي[٤] هذا الوجه عن بعضهم، واختاره السيد الحكيم ﷺ[٥] أيضاً، وكذلك السيد الأستاذ ﷺ حيث قال[٦]: (بل قد فسر الكفر الوارد في الآية المباركة في بعض النصوص المعتبرة بالترك، وأن من كفر أي من ترك، وهذا غير بعيد في نفسه حتى مع قطع النظر عن التفسير ـ أي التفسير

---

(١) آل عمران: ٩٣-٩٧.

(٢) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ص:١٩٦.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٢ ص:٢٧٧.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:٣٥٠.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٤.

(٦) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٣. وتجدر الإشارة إلى أنني أرجح النقل عن هذا التقرير في الغالب، لأنه أدق في ضبط ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

الوارد في الرواية ـ بأن يكون الكفر من الكفران في مقابل الشكر، لا من الكفر في مقابل الإيمان. فإن الله تعالى بعد أن خلق الإنسان هداه السبيل، كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾، فالسبيل واضح والطريق نير، فإما أن يشكر العبد فيعمل بالوظيفة ويصرف ما أنعم الله عليه فيما أمره من السبيل، أو أنه يكفر ويطغى في مقابل العمل، ويترك ما أمر به، فقوله: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أي من ترك الحج ولم يشكر ما أنعم الله به عليه من المال والقدرة وغيرهما من المقدمات فهو كفران في مقام العمل).

ويظهر مما أفاده ﷺ أنه يستظهر هذا المعنى ـ الكفر في مقابل الشكر ـ من الآية الكريمة نفسها، مضافاً إلى الاستشهاد له بما ورد في ذيل صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ: ((وعن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ يعني من ترك))، ونحوه مرسلة العياشي[1] عن الكناني عن أبي عبد الله ﷺ: ((ومن كفر، قال: ترك)) ومرسلة الدعائم[2] روينا عن علي ﷺ: ((سئل عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ..﴾ قال هذا فيمن ترك الحج وهو يقدر عليه)).

هذا ولكن استظهار المعنى المذكور من الآية الكريمة في حد ذاتها غير واضح، إذ لم يذكر فيها إلا وجوب الحج عند الاستطاعة، ولم يوصف الحج أو الاستطاعة على أدائه بأنه نعمة من نعم الله حتى يجعل ذلك قرينة على كون المراد بالكفر هو كفران النعمة. كما أنه لم يرد فيها ذكر لإطاعة أمر الله بالحج ليقال: إن الإطاعة تعد شكراً لنعمة الله والترك كفراناً لها. فمن أين استظهر ﷺ أن المراد بالكفر هو كفران النعمة؟!

ولا علاقة لهذه الآية بقوله تعالى[3]: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ ولا غيره من الآيات التي تتضمن المقابلة بين الشكر والكفر، التي لأجلها ـ أي المقابلة ـ يلتزم بأن المراد بالكفر فيها هو كفران النعمة وليس الكفر

---

(١) تفسير العياشي ج:١ ص:١٩٢.

(٢) دعائم الإسلام ج:١ ص:٢٨٨.

(٣) الإنسان: ٣.

المقابل للإيمان. وبالجملة قرينة المقابلة الموجودة في تلك الآية المباركة وما ماثلها لا توجد في الآية التي هي في محل البحث، فلا مجال لحمل الكفر فيها على هذا المعنى.

وأما صحيحة معاوية بن عمار فهي الأخرى لا دلالة فيها على كون المراد بالكفر ما يقابل الشكر، والمذكور فيها هو الترك، وأما كون هذا الترك ينطبق عليه كفران النعمة وأن هذا هو المراد في الآية، فكل هذا لم يذكر في الرواية.

وبالجملة هذه الصحيحة لا دلالة فيها على الوجه الذي ذكره ﷺ بل تنسجم مع بعض الوجوه الآتية في تفسير الآية الكريمة، مع أنها معارضة بذيل صحيح علي بن جعفر كما سيأتي.

نعم ورد في ذيل خبر أبي أسامة زيد الشحام[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: أرأيت قول الله: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أهو في الحج؟ قال: ((نعم))، قال: ((هو كفر النعم)).

ولكن هذا الخبر مرسل ولا يمكن الاعتماد عليه في حمل الآية الكريمة على خلاف ظاهرها.

فالنتيجة: أن هذا الوجه الأخير في المراد بالكفر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ ضعيف، فيبقى الوجهان الأولان، وبذلك يظهر عدم تمامية الأمر الأول الذي يبتني عليه الاستدلال.

ب ـ وأما الأمر الثاني وهو أن الكفر المذكور في ذيل الآية يرتبط بالحج المذكور في صدرها بلحاظ كون الكفر ـ في مقابل الإسلام ـ مسبباً عن عدم الاعتراف بوجوب الحج، فيمكن أن يناقش فيه بأن هناك وجهين آخرين ربما يقال إنهما ليسا بأضعف من الوجه المذكور الذي يبتني عليه الاستدلال ..

الوجه الأول: ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ[2] من أن الآية الكريمة ليست في مقام بيان سبب الكفر ومنشأه، بل بصدد بيان أن من كفر ولأجله يترك الحج فهو

---

(١) تفسير العياشي ج:١ ص:١٩٣.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٢.

لا يضر الله شيئاً، فإن الله غني عن العالمين.

وهذا نظير قوله تعالى[1]: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۞ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ۞ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۞ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾، حيث يظهر من قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ أن سبب تركهم للصلاة والزكاة هو عدم اعتناقهم للإسلام، لا أنهم تركوهما عصياناً مع إيمانهم بالإسلام. فترك الصلاة والزكاة مسبب عن كفرهم. وأما ما هو سبب كفرهم فلم تتعرض لذلك الآية الكريمة.

وهكذا في الآية المتعلقة بمحل البحث فهي ساكتة عن منشأ الكفر، وإنما تشير إلى أنه سبب في ترك الحج، أي أن المراد بالكفر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ هو الكفر المؤدي إلى ترك الحج، وذلك لأن مقتضى ارتباط ذيل الآية الكريمة بصدرها هو أن يكون هذا الكفر مرتبطاً بالحج ويتسنى ذلك بأن يكون المراد هو الكفر المؤدي إلى تركه، ويناسبه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.

ومحصل القول: أنه لا مجال للالتزام بأن ذكر الكفر في الآية الكريمة إنما هو من باب ذكر المسبب بدلاً عن السبب ـ وهو عدم الاعتراف بوجوب الحج ـ إيعازاً إلى السببية، فإن هذا خالٍ من كل شاهد، وأما الارتباط بين صدر الآية المباركة وذيلها فيمكن التحفظ عليه بأن يكون المراد من الكفر هو الكفر المؤدي إلى ترك الحج، ويشهد له المقطع الأخير من الآية الكريمة كما لا يخفى.

والنتيجة أنه حتى لو سلم كون المراد بالكفر في الآية المباركة هو ما يقابل الإسلام إلا أنها لا تدل على كون عدم الاعتقاد بوجوب الحج موجباً للكفر كما رام المستدل.

وبهذا التقريب لكلام السيد الأستاذ ﷺ يظهر الجواب عن إشكالين ربما يورد بهما عليه ﷺ، الأول: أن تفسير الكفر بالكفر المتحقق بأسبابه يوجب عدم الارتباط بمسألة الحج ووجوبه، مع أن ظهور الآية في الارتباط مما لا مجال لإنكاره.

---

(١) المدثر: ٤٢ـ ٤٦.

والجواب عنه: أنه بناءً على ما أفاده ﷺ يرتبط الذيل بما قبله لأن المفروض كون ترك الحج مسبباً عن الكفر فيكون معنى الآية هكذا: ومن كفر بالإسلام، ولأجل ذلك ترك الحج لن يضر الله شيئاً. فالارتباط محفوظ ولا ينحصر وجهه في كون الكفر مسبباً عن إنكار وجوب الحج.

الثاني: أن تنظير المقام بالآية الكريمة: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ في غير محله، فإن هذه ليست في مقام بيان الكفر وتطبيق عنوان الكافر، بل في مقام بيان السبب الموجب للدخول في النار.

والجواب عنه: أن مقصود السيد الأستاذ ﷺ من التنظير مجرد بيان أنه كما لم يتعرض في هذه الآية الكريمة لبيان سبب الكفر، بل مجرد كون ترك أداء الصلاة والزكاة من جهة الكفر، كذلك الحال في آية الحج أي ليس فيها تعرض لسبب الكفر بل المستفاد منها هو مجرد الإيعاز لسببية الكفر لترك الحج. فالتنظير في محله.

الوجه الثاني: أنه على فرض التسليم بكون الكفر المذكور في الآية الكريمة هو بالمعنى المقابل للإسلام، وأن ذكره إنما هو من باب ذكر المسبب وإرادة السبب، ولكن من قال: إن السبب هو عدم الاعتقاد بوجوب الحج، بل هناك احتمال آخر، وهو أن يكون السبب ترك الحج نفسه، أي أنه يؤدي إلى الكفر فلهذا قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾.

وهذا المعنى هو الذي فهمه الكثيرون من الآية المباركة، وسيأتي في رواية علي بن جعفر أن السائل ربما فهم هذا المعنى. وهكذا في رواية سليمان بن خالد، وغيرها. وهو أيضاً مبنى ما ذهب إليه الخوارج من أن ترك الحج سبب للكفر، فقد حكى ابن أبي الحديد[1] عنهم أنهم ذهبوا إلى تكفير أهل الكبائر، واحتجوا لذلك بوجوه منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..﴾، وذلك لأنه تعالى جعل تارك الحج كافراً.

ولعل الذين فسروا الآية بهذا المعنى استندوا في ذلك إلى كونه هو الأنسب

---

(١) شرح نهج البلاغة ج:٨ ص:١١٤.

بقوله تعالى في ذيلها: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، حيث إن هذا المقطع قائم مقام الجزاء، فالجزاء هو: (أنه لا يضر الله شيئاً)، فأقيم مقامه ما هو بمنزلة العلة له، ومعلوم أن ما يمكن أن يتوهم كونه مضراً هو ترك الحج لا عدم الاعتقاد بوجوبه، فهو المعني بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، ومقتضى ذلك أن يكون المقصود بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ هو: من ترك الحج، من باب ذكر المسبب وإرادة السبب.

وبعبارة أخرى: إن ذيل الآية المباركة يشير إلى ما جرى التأكيد عليه في غير واحدة من الآيات الكريمة، من أن أفعال العباد وتروكهم لا تضر ولا تنفع الله تعالى شيئاً، وأن الملاكات الكامنة في متعلقات الأحكام إنما هي راجعة إلى العباد أنفسهم لا إلى رب الأرباب، والمناسب لهذا المعنى أن يكون المراد بـ(من كفر) هو: (من ترك)، لأن ترك الحج هو الذي يمكن أن يتوهم كونه مضراً، وأما عدم الاعتقاد بوجوبه فليس مورداً حتى لتوهم ذلك.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن التحفظ على التناسب بين ذيل الآية الكريمة وما قبله لا يقتضي تعين هذا الوجه في مفادها، فإنه يمكن ذلك حتى بناءً على الوجه الأول المتقدم، فلا تصلح الآية المباركة دليلاً على كفر تارك الحج كما رامه أصحاب هذا الوجه.

نعم ربما يستدل لتعين هذا الوجه بذيل صحيحة معاوية بن عمار حيث ورد فيه تفسير: (من كفر) بمن ترك، ولكن سيأتي أن هذه الصحيحة معارضة بصحيحة علي بن جعفر، ونتيجة التعارض ليست لصالح هذا الوجه.

فظهر بما تقدم أن الأمر الثاني الذي يبنى عليه الاستدلال بالآية الكريمة على كفر منكر وجوب الحج غير تام أيضاً.

ج ـ وأما الأمر الثالث أي النتيجة التي أريد التوصل إليها من خلال المقدمتين المذكورتين في الأمر الأول والثاني فالظاهر عدم تماميتها أيضاً. أي أنه حتى لو سلم الأمران المتقدمان فلا يتم الاستدلال. وذلك لأن مبناه على الأخذ بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ الذي يراد به ـ على الفرض ـ من ترك

الاعتقاد بوجوب الحج، ليكون شاملاً لمن تركه بشبهة أو بدون شبهة. ولكن هذا غير صحيح.

والوجه فيه أن مرجع الأخذ بالإطلاق اللفظي إلى أصالة التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، أي التطابق بين القضية اللفظية والقضية اللبية، بمعنى أن ما لم يذكر في القضية اللفظية ليس له دخل في القضية اللبية. هذا فيما إذا كان التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي في الذات متحققاً ونشك في الحدود، فلو قال الآمر: أكرم عالماً. وشككنا في أن للعدالة دخلاً في ثبوت هذا الحكم أم لا. فنقول: إن مقتضى أصالة التطابق بين المراد الجدي والاستعمالي هو أن لا يكون للعدالة أي دخل في ثبوت هذا الحكم.

أما لو افترضنا أن المراد الجدي مغاير في الذات للمراد الاستعمالي، بأن ذكر شيئاً وأراد شيئاً آخر لأي مبرر كان، كما هو الحال في باب الكنايات، فيقول: (زيد كثير الرماد) يريد بذلك أنه جواد كريم، فليس هناك تطابق أصلاً بين المرادين حتى يكون مجرى لأصالة التطابق والأخذ بالإطلاق اللفظي.

ففي جميع الموارد من هذا القبيل ـ كناية كانت أم غيرها ـ لو شككنا في سعة المراد الجدي وضيقه فلا بد من اللجوء إلى القرائن والمناسبات.

فلو قيل: (جئني برجل كريم) وشك في أن المراد الجدي هو مطلق من يعد كريماً في العرف أو خصوص من يتسم بكرم الضيافة مثلاً، يمكن الأخذ بالإطلاق، ومقتضاه كفاية الإتيان بأي رجل كريم سواء كان كرمه في الضيافة أو في غيرها من المجالات. وذلك لأن التطابق بين المرادين الجدي والاستعمالي في الذات معلوم، وحيث لم يقيد بخصوصية معينة، فمقتضى أصالة التطابق هو أن لا يكون أي خصوصية غير مذكورة معتبرة في المراد الجدي.

وأما لو قال: (جئني برجل كثير الرماد) وشككنا في أن المراد خصوص الكريم في مجال الضيافة أو أعم من ذلك، فلا يؤخذ بالإطلاق لأن المراد الجدي هو الرجل الكريم وليس كثير الرماد، فلا تطابق بين المرادين الاستعمالي والجدي في الذات ليبنى على تطابقهما في الحدود، فلا محيص من الرجوع في مثل

ذلك إلى الشواهد والمناسبات، ولعل مقتضاها في المورد إرادة خصوص كرم الضيافة فلا بد من الاقتصار عليه، ولا مجال للأخذ بالإطلاق على كل حال.

ومحل البحث من هذا القبيل، وذلك لأن المذكور في الآية الكريمة هو (من كفر) والمفروض أنه من قبيل ذكر المسبب بدلاً عن السبب إيعازاً للسببية، فالسبب مضمر وغير مذكور في الآية، بل هو المراد بالمسبب المذكور فيها، فلا مجال للأخذ بإطلاقه عند الشك في أن المراد به مطلق من لا يعتقد بوجوب الحج ولو كان ذلك لشبهة، أو خصوص من كان فاقداً للشبهة، لما عرفت من أنه لا مجال للأخذ بالإطلاق اللفظي في الكنايات وما يشبهها مما يكون المراد الجدي فيه مختلفاً عن المراد الاستعمالي عند الشك في حدود المراد الجدي.

وجدير بالذكر أن السيد الشريف الرضي قد تبنى[1] أن الآية الكريمة دالة على كفر الجاحد لوجوب الحج أو إيجاب رسول الله له، وعلل ذلك بقوله: (لأن ذلك ـ أي وجوب الحج وإيجاب رسول الله له ـ معلوم من دينه اضطراراً ـ أي بالضرورة ـ فمن جحده صار مكذباً له فيكفر من هذا الوجه) فيلاحظ أنه لم يستفد من الآية الكريمة كون جحد الحج موجباً للكفر مطلقاً. بل من حيث كونه موجباً لتكذيب النبي ﷺ.

فظهر بما تقدم أنه حتى لو قيل بدلالة الآية الكريمة على كفر منكر الحج فلا يمكن أن يستفاد منها كفره مطلقاً حتى لو كان إنكاره بشبهة.

هذا فيما يتعلق بالأمر الثالث.

د ـ وأما الأمر الرابع وهو الاستشهاد برواية علي بن جعفر التي يقول في ذيلها: قلت: فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: ((لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر))، أي من قال: ليس الحج بواجب. فقد نوقش من عدة وجوه ..

الوجه الأول: ما أفاده السيد الأستاذ ﵀[2] قائلاً: (إن هذه الصحيحة غير واضحة الدلالة على كفر منكر الحج لتوقفها ـ أي الدلالة ـ على أن تكون

---

(١) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ص:١٩٧.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤ (بتصرف).

الإشارتان ـ أي قوله ﷺ: ((ليس هذا هكذا)) ـ إلى الحج ووجوبه، ليكون معنى ليس هذا هكذا: ليس الحج بواجب، فتتمحض في إنكار الضروري. ولكنه غير ظاهر لجواز كونه إشارة إلى إنكار كون الحج من القرآن، فينكر الآية الناصة فيه المستلزم لإنكار الرسالة، وتكذيب النبي ﷺ، فيكفر من هذه الناحية. لا لمجرد إنكار وجوب الحج)[1].

ومرجع ما أفاده ﷺ إلى كون قوله ﷺ: ((ليس هذا هكذا)) بمثابة قوله: (ليس جملة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ .. إلخ﴾ من قول الله عز وجل) فيكون إنكار كون هذا المقطع من الآية المباركة من قول الله عز وجل ـ مع توصيفها في كلامه ﷺ بأنه من كلامه تعالى ـ هو الموجب للحكم بكفر المنكر.

وهذا الذي أفاده لا يمكن المساعدة عليه لوجهين ..

الأول: أنه يقتضي الالتزام بأحد أمرين كلاهما في غاية البعد ..

أحدهما: أن لا يكون قوله: (ليس هذا هكذا) مسوقاً لتفسير الآية الكريمة، أي يكون كلاماً مستقلاً، فالحكم بكفر من قال: (ليس هذا هكذا) ليس من جهة دلالة الآية عليه، بل لأمر خارج عنها.

ثانيهما: أن يكون ذيل الآية الكريمة ناظراً إلى إنكار صدرها، أي يكون المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ هو أن من أنكر أن يكون (لله على الناس ..) من قولي أي من القرآن فقد كفر، وهذا بعيد كالأمر الأول.

فظاهر الرواية أن الإمام بصدد تفسير ذيل الآية الكريمة، وليس الحكم بالكفر على من قال: (ليس هذا هكذا) مستفاداً من خارجها، ولا من جهة كون الذيل ناظراً إلى إنكار الصدر. فهذا كله بعيد عن مساق الآية والرواية.

الثاني: أنه مع التسليم بأن ما أفاده هو المعنى المراد في قوله ﷺ: ((من قال ليس هذا هكذا)) أي من قال: ليس الحج من القرآن، ولكن الملاحظ أن نفس

---

(١) يلاحظ أن المذكور في هذا التقرير هو مجرد إنكار ظهور الرواية في المعنى المدعى لا استظهار خلافه، وهو المعنى الذي أبداه ﷺ. ولكن المذكور في معتمد العروة الوثقى (ج:١ ص:١٢) استظهار المعنى الثاني، وهو يحتاج إلى مؤونة أزيد.

إنكار كون آية الحج من القرآن لا يستلزم إنكار الرسالة، إلا بأن يعلم بأنها مما بلغه النبي عن الله عز وجل، وأما الإنكار من غير أن يعلم بذلك لأي شبهة كانت فإنه لا يكون موجباً لتكذيب النبي ﷺ في بعض ما بلغه عن الله تعالى، وبالتالي لا يوجب الكفر. فشأن هذا شأن ابن مسعود الذي نسب إليه إنكار كون المعوذتين من القرآن. ولا يوجد في الرواية إشارة إلى أن المراد خصوص المنكر الذي يعلم بأنه مما بلغه النبي ﷺ.

وبهذا فقد وقع السيد الأستاذ ﷺ فيما فر منه، فهو منع من دلالة الرواية على كفر منكر وجوب الحج ليقتضي كفر منكر الضروري مطلقاً ولو في المورد، ولكنه فسر الرواية بنحو يقتضي الالتزام بمثل ذلك، فإن كون المقطع المذكور من الآية من القرآن لا يزيد على كونه ضرورياً من الضروريات، فإنكار كونه منه إنكار للضروري ولكنه لا يستلزم إنكار الرسالة إلا ممن يعلم أنه مما بلغه النبي ﷺ عن الله تعالى، وأما مع الجهل بذلك لشبهة ما فهو لا يستلزم ذلك، وليس في الرواية ما يشير إلى الاختصاص بالصورة الأولى فلو أخذ بإطلاقها لاقتضى ذلك كفر منكر الضروري في هذا المورد مطلقاً، وهو خلاف مقصوده ﷺ.

الوجه الثاني: أنه يستبعد أن يكون المشار إليه باسمي الإشارة في قوله ﷺ: ((من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر)) هو الحج ووجوبه، ليكون المعنى أن من قال: إن الحج ليس بواجب فهو كافر، فإنه لو كان هذا المعنى هو المقصود للإمام ﷺ لكان الأنسب استخدام اللفظ الصريح مكان اسم الإشارة، فإنه ليس بأزيد مؤنة منه مع أنه أوضح في إفادة مقصوده ﷺ، فلماذا تركه إلى اسم الإشارة مع ما فيه من الإبهام؟!

ويبدو لي أن الوجه في استخدام اسمي الإشارة بدل اللفظ الصريح في هذه الرواية ـ وكذلك في رواية سليمان بن خالد التي هي بنفس المضمون ولكنها غير نقية السند ـ هو أن المعنى المشار إليه لو أريد التعبير عنه باللفظ الصريح لاقتضى ذلك بعض الطول والتكرار، ولذلك اكتفى الإمام ﷺ باستخدام اسم الإشارة، فإن المعنى هو وجوب الحج وكونه على أهل الجدة في كل عام، أي أن

المشار إليه بقوله ﷺ: ((هذا)) هو وجوب الحج، والمشار إليه بقوله: ((هكذا)) هو ثبوته على أهل الجدة والاستطاعة في كل عام.

وهذا المعنى هو المناسب لما ورد في صدر الروايتين حيث قال ﷺ: ((إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام، وذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾))

فهذا الصدر مما أستدل به على أن المستطيع يجب عليه الحج أكثر من مرة، أي أن الحج الواجب ليس مرة واحدة، بل مع بقاء الاستطاعة أو تجددها يجب تكرار الحج، وسيأتي الكلام حول هذا في بحث لاحق.

فكأن الإمام ﷺ أراد أن يقول في الذيل بأن ترك أداء المستطيع للحج لا يوجب الكفر، بل إن إنكار أن يكون الحج على المستطيع من هذا القبيل أي يجب عليه أداؤه في كل عام هو الذي يوجب الكفر.

وعلى هذا التقدير فكما لا يمكن الالتزام بوجوب الحج على المستطيع في كل عام ـ على ما سيأتي في محله ـ كذلك لا يمكن الالتزام بما يتفرع على ذلك من كفر من ينكر وجوبه على هذا النحو، فلا بد من طرح الروايتين وردّ علمهما إلى أهله.

هذا إذا لم يمكن تفسير الصدر بوجه آخر بأن يقال مثلاً: إن المقصود بوجوب الحج على أهل الجدة في كل عام هو أن هذا حكم أبدي لا يزول، أو أن لكل سنة حجاً في الإشارة إلى ما كان يصنعه أهل الجاهلية من النسيء الموجب لإلغاء الحج في بعض السنوات على ما سيأتي توضيحه.

وعلى الوجه الأول يكون المراد بالذيل هو أن من ينكر كون وجوب الحج وجوباً أبدياً فهو كافر، وذلك من جهة أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فمن ينكر أبدية أحكامه وتشريعاته فهو غير مؤمن به فيكون كافراً.

وعلى الوجه الثاني يكون المراد بالذيل هو أن من ينكر كون وجوب الحج

ثابتاً في كل سنة وبطلان النسيء الذي كان جارياً في الجاهلية فهو كافر، لأن هذا معلوم من رسالة النبي ﷺ بالضرورة.

وكيفما كان فإن أمكن تفسير الروايتين بهذا النحو أو ذاك مما يدفع الإشكال عن مضمونهما فهو، وإلا فلا بد من طرحهما ولا سبيل إلى الاستدلال بهما على كفر منكر وجوب الحج مطلقاً.

الوجه الثالث: أنه مع تسليم دلالة صحيحة علي بن جعفر على كفر منكر وجوب الحج مطلقاً، إلا أنها تدل على ذلك على أساس تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ بذلك، فإن الإمام عليه السلام حين تلا الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..﴾إلى آخرها سأله علي بن جعفر: (فمن لم يحج منا فقد كفر؟) في الإشارة إلى الفهم السائد من دلالة ذيل الآية المباركة على كفر تارك الحج، فقال عليه السلام: ((لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر)) أي أن الحكم بالكفر في ذيل الآية ناظر إلى من ينكر وجوب الحج، لا من يترك أداءه.

وعلى هذا فهذه الصحيحة معارضة بصحيحة معاوية بن عمار المتضمنة لتفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ بمن ترك، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، فتكون النتيجة سقوطهما عن الحجية وعدم إمكان الاستدلال بهما لا على كفر منكر وجوب الحج ولا كفر تارك أدائه.

وقد يجاب عن هذا الوجه بأمرين ..

(الأمر الأول): أنه لا تصل النوبة إلى تساقط الصحيحتين حيث إنه فرع استقرار المعارضة بينهما، وهي هاهنا غير مستقرة. لأن الجمع العرفي ممكن، فإن صحيحة علي بن جعفر صريحة في أنه ليس المراد بمن كفر هو من ترك، لأن الإمام عليه السلام نفى هذا المعنى صريحاً في جواب سؤال الراوي، فلا بد من رفع اليد عن ظهور صحيحة معاوية بن عمار في أن ترك الحج موجب للكفر بنفسه، ويحمل على ما إذا كان الترك عن إنكار لوجوبه، جمعاً بين الصحيحتين بمقتضى قانون وجوب رفع اليد عن الظاهر بالنص.

إذاً لا معارض لصحيحة علي بن جعفر فيما تدل عليه من كفر منكر

وجوب الحج مطلقاً.

ولكن هذا الجواب ليس بتام من وجهين ..

(الأول): أن من المقرر في محله عدم صحة التقييد الذي يؤدي إلى إلغاء دور العنوان المأخوذ في لسان الدليل بالمرة، بحيث لا يبقى له أي دخل في ثبوت الحكم، فالجمع بين الروايات المتخالفة على أساس تقييد بعضها ببعض إنما يكون مقبولاً فيما إذا بقي العنوان المأخوذ في الدليل المقيد جزءاً من الموضوع في القضية اللبية، وأما من دون ذلك فالجمع لا يكون عقلائياً ولا يبنى عليه. وهذه قاعدة كلية.

وعلى أساسها ذكروا في تعارض العامين من وجه أنه إنما يلتزم باستقرار المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وتفتح الباب للرجوع إلى المرجحات الخارجية إن وجدت في غير صورة كون تقييد أحدهما بالآخر موجباً لإلغاء العنوان المأخوذ فيه بالمرة ولا عكس، أي أن تقييد هذا الآخر بالأول لا يستوجب مثل هذا المحذور، فإن في مثله لا بد من اختيار التقييد على هذا الوجه الثاني، لأن استقرار التعارض منوط بكون كلا التقييدين خالياً من المحذور فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، وأما مع كون أحدهما غير عقلائي ـ كما فرضناه ـ فيتعين الآخر لا محالة، فيكون هو الوجه في الجمع العرفي بين الدليلين.

ومثال ذلك ما ورد في صحيح أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه)) يعني أنه طاهر، وورد في صحيح عبد الله بن سنان[2] ((اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه)) في الإشارة إلى نجاسته.

وبين هذين الدليلين عموم من وجه، فالمأخوذ في صحيحة أبي بصير موضوعاً للحكم هو عنوان (الطائر)، والمأخوذ موضوعاً له في صحيحة ابن سنان هو عنوان (غير مأكول اللحم) والطائر قد يكون مأكول اللحم وقد لا

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٥٨.

(٢) الكافي ج:٣ ص:٤٠٦.

يكون كذلك، وما لا يؤكل لحمه قد يكون طائراً وقد يكون غير طائر، فالتعارض في مورد الطائر غير مأكول اللحم، فمقتضى الصحيحة الأولى طهارة بوله ومقتضى الثانية نجاسته.

فلو تم تقييد صحيحة أبي بصير الدالة على طهارة بول الطائر بصحيحة ابن سنان الدالة على نجاسة بول غير مأكول اللحم يستلزم إلغاء عنوان الطائر عن الموضوعية تماماً، حيث يصبح المعنى هكذا: (كل شيء يطير مما هو مأكول اللحم فلا بأس ببوله وخرئه) ولكن لا خصوصية عندئذٍ لكون الشيء مما يطير لفرض أن كل ما كان مأكول اللحم فبوله وخرؤه طاهر، طائراً كان أم غير طائر، فالتقييد على النحو المذكور يسقط موضوعية عنوان الطائر المذكور في صحيحة أبي بصير فلا يكون حتى جزءاً للموضوع في الحكم بالطهارة. فلهذا لا يكون هذا التقييد مقبولاً. ولا بد من أن يعكس الأمر بأن تقيد صحيحة عبد الله بن سنان بغير الطائر ويلتزم بأن ما ورد فيها من الأمر بغسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه يختص بما إذا لم يكن غير مأكول اللحم طائراً، وأما إذا كان طائراً فلا يغسل الثوب من بوله.

ونظير هذا يجري في محل الكلام فإن صحيحة معاوية بن عمار التي قد دلت على كفر تارك الحج لو تم تقييدها رعاية لصحيحة علي بن جعفر بما إذا كان ترك الحج عن إنكار لوجوبه تكون النتيجة هو سقوط عنوان ترك الحج عن الموضوعية بالمرة، أي لا يكون عندئذٍ حتى جزءاً من موضوع الحكم بالكفر، لأن منكر وجوب الحج كافر سواء أترك أداءه أو لا، فليس مثل هذا التقييد مما يمكن الالتزام به.

(الثاني): أن التعارض بين صحيحتي معاوية بن عمار وعلي بن جعفر ليس تعارضاً بالذات، فإنه لا منافاة بين أن يكون ترك الحج موجباً للكفر وإنكاره موجباً له أيضاً، وإنما المنافاة بينهما باعتبار أنهما جميعاً في مقام تفسير الآية الكريمة، وأن المراد بـ(من كفر) هو من ترك الحج أو من أنكر وجوبه، فمقتضى إحدى الصحيحتين هو الأول، ومقتضى الأخرى هو الثاني.

فلو أمكن تقييد الحكم بكفر تارك الحج بما إذا كان تركه عن إنكار إلا أنه لا يرتفع بذلك إشكال التعارض بين الصحيحتين فيما هو المراد بـ(من كفر) بل يبقى التعارض قائماً بينهما، فمقتضى صحيحة ابن عمار أن المراد به من ترك الحج غاية الأمر عن إنكار لوجوبه، ومقتضى صحيحة ابن جعفر أن المراد من أنكر وجوبه بلا دخالة للترك في ذلك.

(الأمر الثاني): أن صحيحة معاوية بن عمار ساقطة عن الحجية في حد ذاتها فلا تصلح لمعارضة صحيحة علي بن جعفر، لأن مفادها أن من ترك الحج يحكم بكفره، ولم يذهب إلى هذا أحد من المسلمين إلا الخوارج، فلا بد من طرحها ورد علمها إلى أهله. فلا معارض لصحيحة علي بن جعفر فلا بد من الأخذ بمفادها.

وهذا الجواب ليس سليماً، وذلك ..

أولاً: إن سقوط صحيحة ابن عمار عن الحجية مبني على أن يكون المراد بالكفر في الآية الكريمة هو ما يقابل الإسلام، ولكن يمكن القول بأن وضوح عدم كون ترك الحج موجباً للكفر حيث لم يذهب إلى ذلك إلا شاذ من الفرق الإسلامية قرينة على أنه ليس المراد بالكفر في الآية هو هذا المعنى، بل بالمعنى المقابل للشكر كما التزم به السيد الحكيم ﷺ والسيد الأستاذ ﷺ ودلت عليه بعض الروايات كما مر. فعلى ذلك يمكن الالتزام بمدلول الصحيحة، ولا تكون ساقطة عن الحجية في حد ذاتها.

فيبقى التعارض قائماً بين الصحيحتين حيث يكون المراد بالكفر في الآية بحسب رواية علي بن جعفر هو ما يقابل الإيمان، وسببه هو إنكار وجوب الحج، بينما المراد به بحسب رواية معاوية بن عمار هو ما يقابل الشكر، وسببه هو من ترك الحج.

وثانياً: إنه مع تسليم أن الكفر في صحيحة معاوية بن عمار هو بالمعنى المصطلح أي ما يقابل الإسلام، ولكن وضوح عدم كون تارك الحج كافراً حقيقة أي أنه لا يخرج من الإسلام حقيقة بمجرد تركه للحج يمكن أن يجعل قرينة على

أن الحكم بكفره إنما هو تنزيلي، أي أن حاله حال الكافر فيما بعد الموت، كما ورد في عدد من رواياتنا، منها صحيحة ذريح المحاربي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً)) وفي بعض النسخ ((فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً)).

ونظير ذلك ما ورد عند الجمهور[٢] عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه مرض حابس، أو سلطان جائر، أو حاجة ظاهرة، فليمت على أي حال شاء يهودياً أو نصرانياً)).

فإن مفاد الروايتين وأضرابهما ليس هو كفر تارك الحج حقيقة ـ كما ربما يتوهم ـ بل مجرد أنه ممن لا ينفعه إسلامه بعد مماته سواء في القبر أو في عالم البرزخ أو في يوم القيامة، فحاله حال اليهودي والنصراني، وهذا هو المراد بالكفر التنزيلي. فمن ترك الحج حتى مات تجري عليه أحكام المسلم من وجوب تغسيله وتكفينه ودفنه ونحوها. ولكن هذا الإسلام لا ينفعه بعد موته.

فالنتيجة أنه لو سلم كون الكفر في صحيحة معاوية بن عمار إنما هو بالمعنى المقابل للإسلام إلا أنه لا يقتضي سقوطها عن الحجية لإمكان حمله على التنزيل أي كون تارك الحج منزّلاً منزلة الكافر، وعلى ذلك تصلح الصحيحة لمعارضة صحيحة علي بن جعفر التي يستفاد منها كون مفاد الآية هو كفر منكر وجوب الحج حقيقة لا كفر تاركه تنزيلاً.

الوجه الرابع: أنه لو سلم أن صحيح علي بن جعفر تام الدلالة على كفر منكر وجوب الحج وأنه لا معارض له في ذلك، إلا أنه مع ذلك لا مجال للاستدلال به على الحكم بكفر منكر وجوب الحج إذا كان إنكاره لشبهة.

والوجه في ذلك أن قول الإمام عليه السلام: ((من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر)) مسوق لبيان المراد بـ(من كفر) من الآية الكريمة، وقد مرّ سابقاً أنه لو تمت

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٢ ص: ٥٦.

قال الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (١)، وروى الشيخ الكليني ـ بطريق معتبر ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام ولم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق معه

دلالة الآية المباركة على كفر منكر وجوب الحج فلا مجال للتمسك بإطلاقها لكفر من يكون إنكاره لشبهة، إذ مورد التمسك بالإطلاق ما إذا كان المراد الجدي متطابقاً مع المراد الاستعمالي في الذات والمشكوك تطابقهما في الحدود، وأما في مورد الكناية ونحوها فلا مجال للأخذ بالإطلاق عند الشك في سعة المعنى المكنى عنه وضيقه.

وبعبارة أخرى لو كان كلام الإمام عليه السلام مسوقاً لبيان كفر منكر الحج ابتداءً من غير أن يكون في مقام تفسير الآية الكريمة لكان بالإمكان الأخذ بإطلاقه للحكم بكفر منكر الوجوب وإن كان إنكاره عن شبهة، وأما مع كونه في مقام تفسير المراد بـ(من كفر) في الآية الكريمة وأن المقصود به من أنكر وجوب الحج من باب إقامة المسبب مقام السبب فلا مجال للتمسك بإطلاقه كما سبق بيان الوجه فيه.

فظهر من جميع ما تقدم أنه لا يتم شيء مما أُستدل به على كفر منكر وجوب الحج مطلقاً سواء الآية الكريمة أو الرواية الشريفة.

إذاً الصحيح ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره في المتن من أن اختصاص الحكم بكفر منكر وجوب الحج بصورة كون إنكاره من غير شبهة.

(١) لا يخفى أن ذكر الآية الكريمة بعد الحكم بكفر منكر وجوب الحج لا لشبهة ربما يورث توهم أنه قدس سره يرى كون الكفر في الآية المباركة هو بمعناه الاصطلاحي أي مقابل الإسلام وأن الآية تدل على كفر منكر وجوب الحج.

الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)) وهناك روايات كثيرة تدل على وجوب الحج والاهتمام به لم نتعرض لها طلباً للاختصار وفي ما ذكرناه من الآية الكريمة والرواية كفاية للمراد.

واعلم أن الحج الواجب على المكلف ـ في أصل الشرع ـ إنما هو لمرة واحدة، ويسمى ذلك بـ(حجة الإسلام)(١).

ولكن هذا ليس مقصوده ﷺ بل مقصوده من ذكر الآية والرواية هو التمثيل بهما لما ذكره أولاً من دلالة الكتاب والسنة القطعية على وجوب الحج، أو فقل بيان بعض الأدلة الواضحة على وجوب الحج من الكتاب والسنة.

(١) قد أدعي اتفاق المسلمين على هذا الحكم في كلمات غير واحد من فقهاء الفريقين قال الشيخ[١]: (وفرض الحج مرة واحدة وما زاد عليه فمندوب إليه مستحب وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين) وذكر دعوى الإجماع صريحاً في موضع آخر[٢]حيث عنوّن المسألة ثم قال: (وفيها إجماع أن حجة الإسلام فرضها دفعة واحدة) وكذا ادعى الإجماع المحقق الحلي تدَّسَّ[٣].

وأما من فقهاء الجمهور فقد قال ابن قدامة[٤]: (وأجمعت الأمة على وجوب الحج على المستطيع في العمر مرة واحدة)، ونظيره كلام غيره[٥].

ولكن مع ذلك ربما يظهر الخلاف في هذا الحكم من بعض علماء

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦.

(٢) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:١٤٨.

(٣) المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٧٤٧.

(٤) المغني ج:٣ ص:١٦٠.

(٥) لاحظ النووي في شرح صحيح مسلم ج:٨ ص:٧٢.

الفريقين، فمن علمائنا الشيخ الصدوق في العلل[١] حيث عقّب ﷺ على رواية من علل محمد بن سنان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام بكلام يستفاد منه ذلك، فقد أورد ما في العلل من قوله: (وعلة فرض الحج مرة واحدة لأن الله تبارك وتعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوة، فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحد ثم رغَب أهل القوة على قدر طاقتهم) ثم عقّب عليه بقوله: (قال محمد بن علي مؤلف هذا الكتاب: جاء هذا الحديث هكذا، والذي اعتمده وأفتي به أن الحج على أهل الجدة في كل عام فريضة) ثم استدل بعدد من الروايات التي سيأتي الحديث عنها.

ويمكن استظهار ذلك أيضاً من الشيخ الكليني[٢] حيث عقد باباً بعنوان (فرض الحج والعمرة) وأورد فيه عدداً من الروايات الدالة على أنهما واجبان، ثم أورد عدداً من الروايات التي أُستدل بها على أن فرض الحج على أهل الجدة في كل عام، ولم يذكر رواية تدل على أن فرض الحج على المستطيع مرة واحدة فقط. ومن المعلوم أنه يفتي بمضامين الروايات التي يوردها في كتابه مما ليس لها مخالف، كما جاء في ديباجته[٣] حيث قال: (وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله .. وقد يسر الله ـ وله الحمد ـ تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت ..).

فهذا الكلام واضح الدلالة على أنه يرى العمل بالأحاديث الواردة في كتابه، نعم في موارد التعارض بين الروايات يلتزم بالتخيير كما ذكر بعد ذلك، وأما مع عدم المعارض فيتعين عنده العمل بما ورد في الرواية.

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٠٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٤.

(٣) الكافي ج:١ ص:٨.

هذا من جهة علمائنا.

وأما من جهة علماء الجمهور فقد ذكر النووي[١] أنه نقل أصحابنا ـ أي الشافعية ـ إجماع المسلمين على أنه لا يجب الحج على المكلف المستطيع في جميع عمره إلا مرة واحدة، ثم قال: (وحكى صاحب البيان وغيره عن بعض الناس أنه يجب كل سنة، قال القاضي أبو الطيب في تعليقه: وقال بعض الناس يجب الحج في كل سنتين مرة، قالوا وهذا خلاف الإجماع)، وقال الحطاب الرعيني[٢]: (وحكى غير واحد الإجماع على وجوبه مرة واحدة في العمر، وقال بعض من شذ: إنه يجب في كل سنة، وعن بعضهم: أنه يجب في كل خمسة أعوام .. لحديث رووه في ذلك، وهو ضعيف).

وسواء وجد القائل بوجوب الحج على المكلف أزيد من مرة في العمر أم لم يوجد فإن القول بعدم الوجوب من الوضوح بحد لا يحتاج إلى تجشم الاستدلال له، إذ لو كان يجب الحج أزيد من مرة على الناس لظهر وبان ولم ينحصر القائل به بواحد من هنا وهناك، كيف والسيرة العملية من مختلف فرق المسلمين وطوائفهم المتصلة بزمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام قائمة على عدم الالتزام بأداء الحج في جميع سنوات الاستطاعة، وعدم تكرار الحج من المستطيعين إلا على وجه الاستحباب، فكيف يحتمل أن يكون الحج واجباً على المكلف أكثر من مرة، وتكاد تتفق الأمة قولاً وعملاً على خلاف ذلك. فالمسألة واضحة تماماً بحسب الإجماع القولي والعملي.

ويمكن ـ إضافة لذلك ـ استفادة هذا الحكم من عدد من النصوص، وهي على قسمين ..

القسم الأول: الروايات الصريحة في هذا الحكم، أي وجوب الحج مرة واحدة في العمر فقط ..

---

(١) المجموع في شرح المهذب ج:٧ ص:٩.

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ج:٣ ص:٤١٣.

الرواية الأولى: ما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي [١] عن علي بن حكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ما كلف الله العباد إلا ما يطيقون، إنما كلفهم في اليوم والليلة خمس صلوات، وكلفهم من كل مأتي درهم خمسة دراهم، وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة، وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك ..)).

ويمكن أن يورد على الاستناد إلى هذه الرواية بعدة إيرادات ..

الإيراد الأول: أن راويها أحمد بن محمد بن خالد البرقي ممن قال ابن الغضائري [٢] فيه: إنه طعن فيه القميون ـ أي أصحابنا من المدرسة القمية ـ ومعلوم أنه كان فيهم غير واحد من الأجلاء الذين يعتمد عليهم، والظاهر أن الطعن إنما كان من جهة وثاقته، لأن ابن الغضائري رد عليهم بقوله: (وليس الطعن فيه، إنما الطعن في من يروي عنه، فإنه كان لا يبالي عمن يأخذ).

والطعن الصادر منهم وإن كان معارضاً بتوثيق النجاشي والشيخ وابن الغضائري حيث إنهم وثقوه إلا أنه لا مرجح للتوثيق على الطعن. وعليه فلا تثبت وثاقته.

ويلاحظ عليه: أن بعض من طعن في البرقي من القميين قد رجع عن طعنه، والباقي لا نعرف عنهم شيئاً، فربما كانوا من المتشددين أو الذين يتسرعون في الطعن في الناس واتهامهم بالكذب والغلو، كما وجدنا نماذجاً من ذلك في شأن غير واحد من الرواة [٣]، ولتفصيل ذلك محل آخر.

وممن رجع عن طعنه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي كان قد أبعد البرقي من قم، ومن ثم أعاده إليها واعتذر منه، ولما توفي مشى في جنازته حافياً حاسراً ليبرأ نفسه مما قذفه به، كما نقل ذلك ابن الغضائري [٤].

---

(١) المحاسن ج:١ ص:٢٩٦.

(٢) الرجال لابن الغضائري ص:٣٩.

(٣) لاحظ رجال الطوسي ص:٣٤٦، ورجال النجاشي ص:٣٢٩، والرجال لابن الغضائري ص:٤٠، ٥٢، ٨٦، ٩٣.

(٤) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ص:٦٣، ولاحظ الرجال لابن الغضائري ص:٣٩.

فإذا أضفنا إلى تراجع مثل أحمد بن محمد بن عيسى ـ على جلالة قدره وعلو شأنه ـ التوثيقات المتقدمة يترجح جانب التوثيق لا محالة.

الإيراد الثاني: أن كتاب المحاسن مما لا يمكن الاعتماد على رواياته، لأنه قد ورد في فهرست الشيخ[١] ورجال النجاشي[٢] أنه مما زيد فيه ونقص، فيحتمل أن تكون الرواية المبحوث عنها ـ مثلاً ـ مزيدة في الكتاب.

وهذا الإيراد أيضاً غير وارد، لأن الظاهر أن مرادهم من (زيد فيه ونقص) ليس زيادة بعض الروايات في الكتاب من قبل الوضّاعين ونحوهم، وإسقاط البعض منها من قبل النسّاخ وأضرابهم، بل المراد اختلاف أصحاب الفهارس في عدد الكتب التي يشتمل عليها، فبعض زاد في العدد وبعض آخر نقص منه.

والوجه في ذلك: أن المحاسن كتاب كبير، وما يوجد اليوم بأيدينا لا يشكل ـ كما يقال ـ إلاّ ما يقارب الثلث منه، وهو مشتمل على أبواب كثيرة، وهم يسمون كل باب منها كتاباً. فذكر له بعضهم ثلاثين كتاباً وذكر بعض آخر أزيد من ذلك وبعض آخر أقل منه.

وسر هذا الاختلاف إما اختلاف النسخ التي وقعت بأيديهم بأن كانت بعضها ناقصة بدرجات مختلفة، وإما الاختلاف في عدّ بعض الأبواب كتاباً مستقلاً أو في ضمن كتاب آخر.

والحاصل: أن المقصود بقولهم: (زيد في المحاسن ونقص) ليس ما ربما يقال في بادئ النظر من إدراج بعض الروايات في الكتاب أو إسقاط بعض رواياته، بل المراد الزيادة والنقيصة في عدد كتبه في فهارس الأصحاب.

ويتضح هذا بملاحظة عبارة الشيخ (رضوان الله عليه) في الفهرست حيث قال: (وقد زيد في المحاسن ونقص فمما وقع إلي منها: كتاب البلاغ، كتاب التراحم والتعاطف .. ـ إلى أن قال ـ وزاد محمد بن جعفر بن بطة على ذلك:

---

(١) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:٦٢.

(٢) رجال النجاشي ص:٧٦.

كتاب طبقات الرجال، وكتاب الأوائل ..).

الإيراد الثالث: أن النسخة المتداولة من كتاب المحاسن ـ والتي تناهز ثلث الكتاب كما مرّ ـ لم تصل إلى يد العلامة المجلسي ﷫ ومن تأخر عنه إلا بطريق الوجادة، فلا يمكن الاعتماد على ما ورد فيها، إذ ليس لدينا طريق إلى تصحيح انتساب هذه النسخة إلى مؤلفه البرقي، وإن كان أصل الكتاب معروفاً ومشهوراً انتسابه إليه. والفرق بين الأمرين شاسع.

توضيح ذلك: أن كتاب المحاسن ومجموعة كبيرة أخرى من المصادر التي اعتمد عليها كل من العلامة المجلسي والمحدث الحر العاملي في تأليف موسوعتي البحار والوسائل قد وصلت إليهم عن طريق الوجادة، أي عثروا على نسخة أو أزيد من هذه الكتب في بعض المكتبات أو عند بعض الباعة فاستنسخوها أو اشتروها وأدرجوا ما فيها من الروايات في كتابهم، لا أنها وصلت إليهم بتلقيها عن الشيوخ بالقراءة عليهم أو المناولة منهم ونحو ذلك طبقة بعد طبقة إلى أن تصل إلى مؤلفيها ليعلم صحة انتساب النسخ إليهم كما هو الحال في الكتب الأربعة ونحوها.

وأما الطرق المذكورة في البحار والوسائل إلى هذه الكتب فإنما هي طرق إلى أصلها بالاعتماد على الإجازات والفهارس، لا إلى خصوص النسخ التي وصلت إليهم، وهذا أمر يعرفه كل من له إلمام بكيفية تأليف الموسوعتين.

فالنتيجة: أن ما وصل إلى المتأخرين مما يعرف بكتاب المحاسن حيث لا طريق إليه بنفسه فلا مجال للاعتماد على ما ورد فيه من الروايات.

وهذا الإيراد يمكن الجواب عنه أيضاً، فإن المناط في الاعتماد على النسخة هو الوثوق بصحتها، وليس وجود الطريق إليها هو السبيل الوحيد لذلك، بل هناك سبل أخرى في العديد من الموارد، ومنها أنه إذا تكرر النقل عن الكتاب في المصادر القديمة فبالإمكان إجراء مقارنة بينه وبين ما تتضمنه النسخة الواصلة إلى المتأخرين بطريقة الوجادة، فإذا وجد تطابق شبه تام بينهما ـ أي أن ما نقل عن الكتاب موجود في النسخة بحذافيره من غير تغيير وتبديل ـ أورث ذلك الوثوق

بصحة النسخة.

وهذا ما يمكن عمله بالنسبة إلى كتاب المحاسن الذي كان من مصادر الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيبين واستطرف جملة منه ابن إدريس في آخر السرائر، واعتمده أيضاً كل من الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق وولده الشيخ علي بن الفضل في مشكاة الأنوار، ونقلا عنه في موارد كثيرة.

فإذا لوحظ أن ما نقل في المصادر المذكورة ونحوها عن المحاسن ويوجد في النسخة الواصلة إلينا منه ـ فإن بعضه لا يوجد فيها لنقصانها كما سبق ـ مما لا يوجد اختلاف بينهما في سند أو متن، بل هما متطابقان، دلّ ذلك على صحة النسخة وإمكان الاعتماد عليها.

وقد أجريت جرداً جزئياً للموارد المشار إليها، فلم اعثر على مخالفة معتد بها بينهما، ولذلك فلا بأس بالاعتماد على نسخة المحاسن المتداولة، وإن كان يلزم التدقيق في المتن والسند حذراً من وقوع الغلط والاشتباه عند الاستنساخ.

فتحصل من جميع ما مرّ: أن رواية هشام بن سالم المروية في المحاسن معتبرة.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق[1] عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان النيشابوري: (.. فإن قيل : فلِمَ أمروا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك؟ قيل: لأن الله تبارك وتعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوة .. فكان من تلك الفرائض الحج المفروض واحداً، ثم رغب بعد أهل القوة بقدر طاقتهم).

وهذا مقطع مما يعرف بـ(علل الفضل بن شاذان) الذي أورده الشيخ الصدوق ـ كلاً أو بعضاً مجتمعاً أو متفرقاً ـ في عدد من كتبه، ومنها علل الشرائع

---

(١) علل الشرائع ج:١ ص:٢٧٣. عيون أخبار الرضا ج:١ ص١٢٦.

وعيون أخبار الرضا عليه السلام، وقد ذكر في العلل بعد إيراده بتمامه[1](حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري قال: قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل: أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتائج العقل، أو هي مما سمعته ورويته؟ فقال لي: ما كنت أعلم مراد الله بما فرض ولا مراد رسول الله (صلى الله عليه وآله) بما شرع وسن ولا أعلل ذلك من ذات نفسي بل سمعنا من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد مرة، والشيء بعد الشيء فجمعتها. فقلت: فأحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟ فقال: نعم).

وفي العيون[2]روى العلل بطريق آخر عن الفضل بن شاذان عن الرضا، قال: (حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيشابوري عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنه قال: سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن بن موسى الرضا عليهما السلام فجمعتها متفرقة وألفتها).

والبحث عن (علل ابن شاذان) طويل الذيل، وقد اختلفت أنظار الأعلام فيه: فبعضهم ـ كالسيد الحكيم قدس سره ـ يعتبره رواية تامة السند، فيعتمد على ما ورد فيه ويستدل به. وبعضهم ـ كالسيد الأستاذ قدس سره ـ يعتبره رواية ضعيفة السند فلا تصلح عنده إلاّ للتأييد.

وحيث إن هذا بحث سيال يأتي في عشرات الموارد التي استدل فيها بمقاطع من رسالة (العلل) هذه، فلا بأس بالتعرض له وتمحيص حال هذه الرسالة، واقتصر هنا على إيراد مختصر ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في رسالة ألّفها بشأنها مع قليل من الإضافات فأقول:

قال (دامت بركاته): اختلفت الأنظار في هذه الرسالة فهناك ثلاثة اتجاهات..

---

(١) علل الشرائع ج:١ ص:٢٧٤ـ٢٧٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج:١ ص:١٢٧ـ١٢٨.

أحدها: أن الرسالة هي تصنيف الفضل نفسه لا أنه رواها عن الرضا عليه السلام، فهو قد صنفها في فلسفة الأحكام ومعرفة عللها، وكان ذلك أمراً مهتماً به في تلك الأعصار، فكانوا يكثرون الخوض فيه، ويرجعون إلى الأئمة عليهم السلام للسؤال بشأنه.

وهذا الاتجاه هو ظاهر النجاشي حيث عَدّ رسالة العلل من تأليفات الفضل ولم يذكر أنه رواها عن الرضا عليه السلام، مع إن من دأبهم التصريح بأن الكتاب مروي عن الإمام الفلاني إذا كان المؤلف يرويه بتمامه عن إمام واحد كما في ترجمة أحمد بن عامر بن سليمان أنه قال[1]: (حدثنا الرضا علي بن موسى عليه السلام، والنسخة حسنة) وفي ترجمة عبد الله بن محمد التميمي[2]أنه (له نسخة عن الرضا عليه السلام) وهكذا في موارد أخرى.

وبناءً على هذا الاتجاه تكون الرسالة ذات أهمية من جهتين ..

الأولى: أن الرسالة تمثل فتاوى الفضل بن شاذان، ولفتاوى القدماء سيما المعاصرين للأئمة عليهم السلام قيمة خاصة، ولها دور في تأييد بعض الروايات إلى درجة الاعتبار أحياناً.

الثانية: أن الرسالة بما أنها صنفت من قبل عالم إمامي تبرز رقي الفكر الشيعي في باب علل الأحكام في تلك الأعصار، ويعلم بها درجة التفاوت بينه وبين ما أبرزه علماء الجمهور في هذا المجال، فإنا وإن لم نعثر على تصنيف لهم في باب فلسفة الأحكام إلا أن أصحاب الرأي والقياس منهم لم يكن لهم بد من أن يستنبطوا عللاً للأحكام لكي يتمكنوا من القياس وإسراء الحكم إلى الموضوعات المشابهة، ولهذا وردوا هذا الباب.

ويظهر بالمقارنة بين ما ذكره الفضل وما ذكروه رقي الفكر الشيعي ورفعة مستواه.

ثانيها: أن الرسالة هي من مرويات الفضل عن الرضا عليه السلام، وهي معتبرة

---

(١) رجال النجاشي ص:١٠٠.

(٢) رجال النجاشي ص:٢٢٨.

إما من جهة تصحيح سندها بإثبات وثاقة رواة أحد السندين، وإما من باب حصول الوثوق بصدورها لإيراد الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) قطعاً منها في كتاب الفقيه الذي ذكر أنه لا يورد فيه إلا ما هو حجة بينه وبين ربه، فاعتماد الصدوق (رضوان الله عليه) عليها مع قرب عصره بالفضل يورث الوثوق بصدور الرسالة من الإمام عليه السلام.

وهذا الاتجاه يظهر من السيد صاحب مفتاح الكرامة و الشيخ الأعظم الأنصاري والمحدث البحراني والسيد الحكيم (قدس الله أسرارهم) وآخرين.

ثالثها: أن الرسالة وإن كانت مروية عن الرضا عليه السلام ولكن لا اعتبار لها لعدم ثبوت وثاقة رواة أحد السندين وعدم حصول الوثوق بها، وهذا هو الذي يظهر من السيد البروجردي والسيد الأستاذ (قُدسَ سرهما).

وينبغي البحث عن جهتين ..

الجهة الأولى: هل هناك شواهد واضحة على عدم كون الرسالة مروية عن الإمام عليه السلام؟

الجهة الثانية: هل هناك ما يثبت وثاقة رواة أحد السندين؟

ومعلوم أنه إذا أمكن التوصل في الجهة الأولى إلى شواهد كافية على عدم صحة انتساب الرسالة إلى الإمام عليه السلام لا يبقى محل للبحث عن الجهة الثانية، ولكنّا نبحث عنها على كل حال[1].

فنقول أما البحث من الجهة الأولى فيقع في موردين ..

أولاً: هل أن في الرسالة نفسها ما يشهد لعدم صدورها عن الإمام عليه السلام أو لا؟

وثانياً: هل هناك شواهد خارجية على ذلك أو لا؟

أما في المورد الأول فيمكن أن يقال: إن في الرسالة عبارات لا تناسب صدورها من الإمام عليه السلام، نذكر نماذجاً منها ..

---

(١) وذلك لاحتمال عدم قناعة البعض بتلك الشواهد، فلا بد من البحث في الجهة الثانية إتماماً للفائدة.

النموذج الأول: قوله: (فإن قيل لم غيرت صلاة الآيات عن أصل الصلاة التي افترضها الله عز وجل، قيل: لأنها صلاة لعلة تغير أمر من الأمور وهو الكسوف، فلما تغيرت العلة تغيرت المعلول)[1] فيلاحظ أن هذا النحو من التعليل والتعبير المستخدم فيه مما لا يناسب الإمام عليه السلام، وإنما ينسجم مع ما كان متداولاً عند المتكلمين في ذلك العصر.

النموذج الثاني: قوله: (فإن قيل فلم لا يجب على من مس شيء من الأموات غير الإنسان كالطير والبهائم والسباع وغير ذلك؟ قيل لأن هذه الأشياء كلها ملبسة ريشاً وشعراً وصوفاً ووبراً وهذا كله ذكي لا يموت) وهذا الكلام أيضاً مما لا يناسب الإمام عليه السلام، فإن مقتضاه أنه لو مس الإنسان لحم الحيوان الميت لوجب عليه أن يغتسل!!

النموذج الثالث: قوله: (وقد روي عن بعض الأئمة قال: ليس من ميت يموت إلا خرجت منه الجنابة فلذلك وجب الغسل) فإن التعبير بـ(قد روي عن بعض الأئمة) غير متعارف في كلامهم عليهم السلام، فالإمام عليه السلام إن روى شيئاً عن بعض آبائه عليهم السلام ذكره بالاسم ولا يعبر عنه ببعض الأئمة، بل هذا تعبير الآخرين عنهم.

هذا مضافاً إلى غرابة المضمون، وذلك لأن غسل الميت يجب حتى بالنسبة إلى الطفل الصغير بل والسقط الذي بلغ أربعة أشهر!

النموذج الرابع: قوله: (أخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعلل، فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة أم هي غير معروفة ولا موجودة، قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها، فإن قيل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه) وهذا الكلام لا يحتمل صدوره من الإمام عليه السلام الذي هو من الراسخين في العلم، وإذا لم يكن هو من أهل المعرفة بتلك

---

(١) يجدر الإشارة إلى أن صاحب الوسائل قد عمد إلى حذف لفظة (إن قيل .. قيل) و(ما العلة) ونحوها من التعابير التي لا تناسب كلام الإمام عليه السلام في موارد النقل عن رسالة العلل، ليصير في صورة سائر الروايات.

العلل فمن الذي يعرفها إذاً؟!

هذا والملاحظ أن الصدوق ﭬ قد غلّط الفضل في عدة مواضع، وعلّق على ذلك العلامة المجلسي ﭫ[١] بقوله: (يظهر منه ـ أي الصدوق ـ أنه يعتقد أن بعض هذه العلل سماعي وبعضها استنباطي، ولذا تراه يقول في مواضع: وغلط الفضل في ذلك، وهذا مما يضعف الاحتجاج به).

ومن الموارد التي غلّط الفضل فيها: ما ذكره من أن الاستنجاء بالماء فريضة، فقال الصدوق[٢]: (غلط الفضل لأن الاستنجاء ليس بفرض وإنما هو سنة). وفي مورد آخر نقل عن الفضل أن تكبيرة الافتتاح فرض، ثم قال[٣]: (غلط الفضل إنما هي سنة واجبة) فيظهر من هذا أن الصدوق لم يكن يعتقد أن ما ذكره الفضل قد رواه عن الإمام 立 وإنما هو من استنباطاته فلهذا كان يخطّأه.

هذا في ما يتعلق بالمورد الأول، أي ما يشهد من الرسالة نفسها على عدم صدورها من الإمام 立.

وأما المورد الثاني ـ أي الشواهد الخارجية على ذلك ـ فأبرزها أن رواية الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا 立 مباشرة مما يصعب التصديق بوقوعها، بل يمكن الاطمئنان بعدمها، وأنه لم يدركه 立 بالنحو المذكور من تلقيه لمضامين ما ورد في العلل شيئاً فشيئاً ومرة بعد أخرى.

توضيح الحال: أن الشيخ الطوسي ﭬ عدّ ابن شاذان في أصحاب الإمام الهادي[٤] والعسكري[٥] ﮊ، فلم يذكره في أصحاب الإمام الجواد فضلاً عن الإمام الرضا 立. وقال النجاشي في ترجمته[٦]: (الفضل بن شاذان بن الخليل

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:٨٦ ص:٢٠٦.

(٢) علل الشرائع ج:١ ص:٢٥٨.

(٣) علل الشرائع ج:١ ص:٢٦٢.

(٤) رجال الطوسي ص:٣٩٠.

(٥) رجال الطوسي ص:٣٩٥.

(٦) رجال النجاشي ص:٣٠٧.

.. كان أبوه من أصحاب يونس، وروى عن أبي جعفر الثاني وقيل عن الرضا عليهما السلام أيضاً). وفي قوله: (وقيل عن الرضا عليهما السلام أيضاً) إشارة إلى الارتياب في صحة ما ذكره بعضهم من كون شاذان بن الخليل والد الفضل ممن روى عن الرضا عليه السلام، فإذا كان هذا حال الوالد فكيف بالفضل نفسه، هل يحتمل أنه أدركه عليه السلام وروى عنه؟!

وقد اعترف بهذا السيد الأستاذ قدس سره[1] قائلاً: (ظاهر النجاشي حيث خص والد الفضل بروايته عن الجواد عليه السلام وعلى قول عن الرضا عليه السلام عدم رواية الفضل عن الرضا عليه السلام، وهو أيضاً ظاهر الشيخ حيث إنه لم يعد الفضل من أصحاب الرضا ولا من أصحاب الجواد عليهما السلام).

ولكن مع ذلك استظهر قدس سره صحة ما ذكره الصدوق من رواية الفضل عن الرضا عليه السلام، وعلّل ذلك بأن الصدوق أقرب عهداً من الشيخ والنجاشي. وقال: (يؤكد ذلك أن والد الفضل روى عن أبي الحسن الأول عليه السلام فلا بعد في رواية الفضل نفسه عن الرضا عليه السلام).

وفي ما أفاده تأمل واضح، فإن قرب العهد من الراوي لا يعتبر من المرجحات لتقديم قول بعض الرجاليين على بعض، ولم يسبق منه قدس سره أن التزم بمثل ذلك في الموارد الأخرى. مضافاً إلى أن قرب العهد إن كان من المرجحات فهو فيما إذا كان القرب بدرجة كبيرة، وليس هكذا الحال بالنسبة للصدوق.

وأما ما ذكره من أن الصدوق أثبت رواية الفضل عن الرضا عليه السلام فليس دقيقاً بل فيه مسامحة، فإنه (رضوان الله عليه) لم يحكم بكون الفضل راوياً عن الرضا عليه السلام بل أورد حكاية القتيبي وغيره ذلك عن الفضل ولم يظهر منه تصديقه للحكاية. بل مرّ بعض الشواهد على خلافه، والسيد الأستاذ قدس سره لا يرى وثاقة القتيبي وصاحبه فكيف اثبت المعنى المذكور؟!

وأما رواية والد الفضل عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فإنه قد

---

(١) معجم رجال الحديث ج:١٣ ص:٣٢٣.

ورد في رواية ضعيفة السند[١]، فلا يمكن الاعتماد عليها في قبال ما جاء في كلامي الشيخ والنجاشي.

ويؤكد عدم إدراك الفضل للإمام الرضا عليه السلام أن الكشي[٢]أورد رواية في ترجمة الحسن بن علي بن فضال يظهر منها أن الفضل كان في زمان الحسن بن علي بن فضال حدث السن، بينما كان الحسن شيخاً من أجلاء الأصحاب، علماً أنه قد توفي في سنة (٢٢١هـ) أو (٢٢٤هـ)، وعُدَّ من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام فمن البعيد جداً أن الفضل كان في عصر الإمام الرضا عليه السلام ـ أي قبل شهادته سنة (٢٠٣هـ) في أشهر الأقوال ـ رجلاً كبيراً له صحبة طويلة معه عليه السلام بحيث يتلقى العلم منه مرة بعد مرة وشيئاً بعد شيء.

ويلاحظ أيضاً: أنه لا توجد للفضل رواية عن الإمام الرضا عليه السلام من غير طريق القتيبي وصاحبه وفي غير هذا المورد رغم كثرة روايته في جوامع الحديث كالكتب الأربعة وغيرها، فإذا كان الفضل ممن أدرك الرضا عليه السلام وتلقى العلم عنه تدريجاً فلماذا لا نجد له رواية عنه عليه السلام في غير المصدر المذكور؟!

ألا يوجب هذا استبعاد صحة تلك الحكاية؟!

إذاً هناك شواهد داخلية وخارجية كافية لعدم صحة نسبة ما ورد في رسالة العلل إلى الإمام الرضا عليه السلام. هذا فيما يتعلق بالبحث عن الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في إثبات وثاقة رواة أحد السندين المذكورين لرسالة العلل.

والسند الذي نبحث عن وثاقة رواته هو السند الأول[٣]، أي رواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار عن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري عن الفضل بن شاذان.

---

(١) الكافي ج:٨ ص:١٥٢.

(٢) اختيار معرفة الرجال ج:٢ ص:٨٠١.

(٣) وأما السند الآخر فلا إشكال في عدم تماميته، ولا أقل من جهة جهالة (محمد بن شاذان)، علماً أن هناك طريقاً ثالثاً للصدوق إلى كتاب العلل كما يظهر من فهرست الشيخ رحمه الله (ص:٣٦٣). ولكنه ليس طريقاً إلا إلى أصل الكتاب دون روايته عن الرضا عليه السلام مع أنه ضعيف أيضاً.

أما عبد الواحد فقد ذكرت عدة طرق لإثبات وثاقته، والذي أراه تاماً منها هو أن الصدوق (رضوان الله عليه) ترضى عليه في بعض المواضع من كتبه[1]، واستعمال الترضي في كلمات السابقين كان مختصاً بحق العظماء والأجلاء، وهو وإن كان بحسب مدلوله اللغوي دعاءً، ولكنه تحول إلى لفظ تكريم وتعظيم على لسان المتشرعة، ونظير ذلك لفظة (عليه السلام) التي لا تطلق عند جمهور المسلمين إلا في حق النبي ﷺ، ولا تطلق عندنا إلا في حق الأئمة عليهم السلام ومن يدانيهم في الرتبة كالعباس عليه السلام وبعض الشهداء، وإن كانت بحسب المدلول اللغوي لا تحمل هذه الخصوصية.

وأما بالنسبة لعلي بن محمد بن قتيبة فهناك عدة وجوه يمكن أن تذكر لحسنه أو وثاقته ..

الأول: قول النجاشي[2]: (عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال) وأجاب عنه السيد الأستاذ قدس سره بأن النجاشي بنفسه ذكر في حق الكشي أنه يروي عن الضعفاء كثيراً فأي قيمة لاعتماده على راوٍ.

ولكن ربما يقال بالفرق بين رواية الكشي عن شخص واعتماده عليه، إذ الاعتماد يتوقف على الوثاقة، وإلاّ فكيف يعتمد على من ليس بثقة؟!

وهذا الكلام ليس بشيء، فقد ذكر بشأن غير واحد من الرجال أنه كان يعتمد المراسيل أو المجاهيل كأحمد بن محمد بن خالد وسهل بن زياد وبكر بن أحمد العصري وغيرهم، فكيف يستغرب اعتماد الكشي على غير الثقة فيما ذكره في كتابه الذي قال عنه النجاشي: إن فيه أغلاطاً كثيرة؟!

الثاني: أن النجاشي روى في ترجمة محمد بن عيسى العبيدي رواية عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل أنه كان يحب العبيدي ويمدحه ويثني عليه،

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٢٣٨. التوحيد ص:٢٤٢. الخصال ص:٥٨. علل الشرائع ج:١ ص:٥٩. عيون أخبار الرضا عليه السلام ج:١ ص:٨٣. كمال الدين وتمام النعمة ص:٢٤٠.

(٢) رجال النجاشي ص:٢٥٩.

وعقب النجاشي[١] عليها بقوله: (بحسبك هذا الثناء من الفضل ﷺ) وهو يدل على اعتماد النجاشي على نقل القتيبي مدح الفضل للعبيدي.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن اعتماده على هذا النقل لا يكفي دليلاً على وثاقة الرجل عنده، لأنه قد يكون اطمأن بصحة الرواية اعتماداً على بعض القرائن.

الثالث: قول الشيخ[٢] في حقه: (فاضل) فيقال: إن هذا مدح له، فتُعدّ روايته من الحسان، فتكون معتمدة على ما هو الصحيح من اعتبار الحسنة كالصحيحة.

وأجاب عن هذا السيد الأستاذ ﵀: بأن (الفضل) لا يعد مدحاً في الراوي بما هو راوٍ، وإنما هو مدح للرجل في نفسه باعتبار اتصافه بالكمالات والعلوم.

ولكن قد يقال: بأن التنبيه على فضيلة الراوي من دون قدح فيه ظاهر في مدحه بما هو راوٍ بنحو يناسب الاعتماد عليه.

إلاّ أن هذا الكلام غير تام، فأنه لا ظهور للتوصيف بالفضل في ذلك. مضافاً إلى أن المراجع للكتب الرجالية يلاحظ أن التوصيف بـ(فاضل) يأتي في مقابل التوثيق وما بمعناه، ومن نماذج ذلك أن الشيخ ﵀ الذي وصف القتيبي في كتاب الرجال بأنه فاضل واقتصر على ذلك، ذكر بعد ترجمة واحدة علي بن محمد الخلقي قائلاً: (ثقة فاضل) وذكر بعد أربع تراجم علي بن إسماعيل الدهقان وقال: (زاهد خيّر فاضل).

وعلى ذلك فاستفادة اعتبار رواية الشخص من توصيفه بالفاضل في غير محلها.

الرابع: أن العلامة وصاحب المدارك وأمثالهم حكموا بصحة روايات وقع القتيبي في أسانيدها.

---

(١) رجال النجاشي ص:٣٣٤.

(٢) رجال الطوسي ص:٤٢٩.

والجواب عنه: أنه حدس واجتهاد منهم، وليس معتمداً على توثيقات المتقدمين. إذاً تبقى وثاقة القتيبي محل إشكال.

الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن سنان: أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله، وقد تقدم إيراد نصه.

أما السند فضعيف بغير واحد من رجاله، منهم علي بن العباس وهو الجراذيني، الذي قال فيه النجاشي[1]: (رمي بالغلو، وغمز عليه، ضعيف جداً) وقال ابن الغضائري[2]: (له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه وتهالك مذهبه لا يلتفت إليه ولا يعبأ بما رواه).

ومنهم القاسم بن الربيع الصحاف قال فيه ابن الغضائري[3]: (ضعيف في حديثه غالٍ في مذهبه لا التفات إليه ولا ارتفاع به).

وفي نفس محمد بن سنان كلام، والصحيح أنه لم تثبت وثاقته ــ كما أوضحناه في موضع آخر ــ.

والراوي عن علي بن العباس هو محمد بن إسماعيل، وهو البرمكي صاحب الصومعة، وقد وثقه النجاشي وضعفه ابن الغضائري، فبناءً على الاعتماد على تضعيفات ابن الغضائري ـ كما هو الصحيح ـ يقع التعارض بين الجرح والتعديل، والنتيجة عدم ثبوت وثاقته.

هذا بحسب السند المذكور في هذا الموضع من علل الشرائع، ولكن هناك سندان آخران للشيخ الصدوق إلى علل ابن سنان ذكرهما في العيون[4] وهما ضعيفان أيضاً، ولكن بالنظر إلى تعدد الرواة عن محمد بن سنان فربما يحصل الوثوق بصحة النقل عنه، فتدبر.

---

(١) رجال النجاشي ص:٢٥٥.

(٢) الرجال لابن الغضائري ص:٧٩ـ٨٠.

(٣) الرجال لابن الغضائري ص:٨٦.

(٤) عيون أخبار الرضا ج:١ ص:٩٥.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق[1] بإسناده عن إسماعيل بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((والله ما كلّف الله العباد إلا دون ما يطيقون .. وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك)).

والسند ضعيف بأكثر من راوٍ من رجاله.

الرواية الخامسة: ما رواه في الدعائم[2] قائلاً: ((وروينا عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: وأما ما يجب على العباد في أعمارهم مرة واحدة فهو الحج فرض عليهم مرة واحدة)).

وفي الدعائم عن علي عليه السلام أنه قال[3]: ((لما نزلت ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال المؤمنون: يا رسول الله أفي كل عام؟ فسكت. فأعادوا عليه مرتين. فقال: لا، ولو قلت نعم لوجبت)) وروايات الدعائم مراسيل.

وهناك بعض الروايات الضعيفة الأخرى.

وجدير بالذكر أن الجمهور أيضاً قد رووا بطرق متعددة عن علي عليه السلام قال[4]: ((لما نزلت ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قالوا: يا رسول الله في كل عام؟ فسكت. قالوا: يا رسول الله في كل عام؟ قال: لا، ولو قلت نعم لوجبت)) ورووا مثل ذلك عن ابن عباس وغيره.

هذه هي الروايات التي تدل بالصراحة على عدم وجوب الحج أكثر من مرة.

القسم الثاني: الروايات التي تدل عليه بالدلالة الالتزامية أو نحوها، وهي متعددة، وفيما يلي بعضها ..

الرواية الأولى: صحيحة بريد بن معاوية العجلي[5] قال: ((سألت أبا عبد

---

(١) الخصال ص:٥٣١.

(٢) دعائم الإسلام ج:١ ص:٢٨٨.

(٣) دعائم الإسلام ج:١ ص:٢٨٨.

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج: ٢ ص:٥٥.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٩.

الله عليه السلام عن رجل حج وهو لا يعرف هذا الأمر ثم منّ الله عليه بمعرفته والدينونة به. عليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال: قد قضى فريضته ولو حج لكان أحب إلي ..)).

والرواية واضحة الدلالة على وجوب الحج مرة واحدة فقط، لأنه لو كان يجب على المستطيع أزيد منها لقال الإمام عليه السلام بشأن المخالف الذي تشيّع أنه يجب أن يؤدي الحج مع بقاء استطاعته أو تجددها، فجوابه عليه السلام بقوله: ((قد قضى فريضته، ولو حج كان أحب إليّ)) ظاهر في عدم وجوب الحج أزيد من مرة واحدة على كل مكلف، كما أن السؤال أيضاً مبني على ذلك.

الرواية الثانية: صحيحة أخرى لبريد العجلي[1] قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج حاجاً، ومعه جمل له ونفقة وزاد، فمات في الطريق. قال: ((إن كان صرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام، وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجة الإسلام، فإن فضل من ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين)). قلت: أرأيت إن كانت الحجة تطوعاً ثم مات في الطريق قبل أن يحرم لمن يكون جمله ونفقته وما معه؟ قال: ((يكون جميع ما معه وما ترك للورثة ..)).

وهذه الرواية أيضاً ظاهرة الدلالة في عدم وجوب الحج مرة أخرى على المستطيع الذي أدى الحج من قبل، إذ لو كان يجب عليه أداؤه مجدداً فلا معنى لفرض كون حجة الشخص في مورد الرواية تبرعية، مع أن المفروض كونه واجداً للنفقة وتتوفر فيه سائر شروط الوجوب.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: في من حج حجة الإسلام هل الحج أفضل أم عتق رقبة؟ قال عليه السلام: ((الحجة أفضل من عتق رقبة ورقبة ورقبة)).

وهذه الرواية تدل أيضاً على عدم وجوب أزيد من حجة واحدة، وإلاّ

---

(١) الكافي ج:٢ ص:٢٧٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٥٩.

فلا معنى لأفضلية الحج من العتق مع فرض الاستطاعة له ـ كما هو مقتضى التمكن من عتق ثلاث رقاب ـ بل يتعين القيام به.

الرواية الرابعة: خبر فضيل بن يسار[١] عن أحدهما عليهما السلام: ((من حج ثلاث ثلاث سنين متوالية ثم حج أو لم يحج فهو بمنزلة مدمن الحج)).

ومضمونه لا ينسجم مع وجوب الحج على المستطيع في كل عام، حيث لم يقيد بعدم بقاء الاستطاعة أو تجددها.

الرواية الخامسة: صحيحة صفوان بن مهران الجمال[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من حج حجتين لم يزل في خير حتى يموت)).

وهذه أيضاً تدل على عدم وجوب الحج على المستطيع أزيد من مرة، وإلاّ لقيّد الحكم فيها بعدم بقاء الاستطاعة أو تجددها.

الرواية السادسة: مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام[٣] أنه قال: ((من حج حجة الإسلام فقد حل عقدة من النار من عنقه، ومن حج حجتين لم يزل في خير حتى يموت، ومن حج ثلاث حجج متوالية ثم حج أو لم يحج فهو بمنزلة مدمن الحج)). وهذه نظير الروايتين السابقتين في الدلالة.

الرواية السابعة: صحيح ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال[٤]: ((من مضَت له خمس سنين فلم يفد إلى ربه وهو موسر إنه لمحروم)).

وهذه الرواية تدل أيضاً على المقصود، حيث لم يعبّر الإمام عليه السلام عن الموسر التارك للحج ـ بعد أداء حجة الإسلام بطبيعة الحال ـ بالعاصي بل بالمحروم.

الرواية الثامنة: معتبرة إسحاق بن عمار[٥] عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الإسلام، فتقول لزوجها: أحجني من

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٤٢.

(٢) الخصال ص:٦٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:١٣٩.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧٨. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٥٠.

(٥) الكافي ج:٥ ص:٥١٦.

مالي، أله أن يمنعها؟ قال: ((نعم، ويقول: حقي عليك أعظم من حقك علي في هذا)).

دلت على أن المرأة المتمكنة التي قد حجت من قبل يجوز لزوجها منعها من أداء الحج مجدداً، ولو كان يجب الحج مكرراً مع الاستطاعة فما كان وجه لذلك.

الرواية التاسعة: رواية حازم بن حبيب[1] قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: أصلحك الله إن أبوي هلكا ولم يحجا وإن الله قد رزق وأحسن، فما تقول في الحج عنهما؟ فقال: ((افعل فإنه يبرد لهما)).

فيلاحظ كون الولد في مورد الرواية ميسور الحال، فإذا كان يجب الحج في كل عام مع الاستطاعة لكان اللازم أن يحج عن نفسه، ولا يسمح له بأن يحج عن أبويه مع أن الإمام عليه السلام أذن له في ذلك.

الرواية العاشرة: رواية عمر بن يزيد[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء، إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية)).

دلّت هذه الرواية أيضاً على عدم وجوب أداء الحج أزيد من مرة، إذ لو وجب ذلك للزم المعتمر الذي فرض تمكنه من أداء الحج أن يبقى لأدائه، ولا يسمح له بالخروج حتى قبل يوم التروية.

ويمكن الاستشهاد أيضاً على المدعى بالروايات التي ورد فيها ذكر (حجة الإسلام) و(فريضة الإسلام) وهي عشرات الروايات، فإن الظاهر أن المراد منها هي الحجة التي تجب في أصل الشرع، وإن كان يوجد في البين احتمال آخر، وهو إرادة الحجة التي هي مما بني عليه الإسلام ـ كما ورد في الحديث ـ وإن كان غيرها واجباً أيضاً.

ثم إنه قد يستشهد بمجموعات أخرى من الروايات على وجوب الحج مرة

---

(١) الغيبة للنعماني ص:١٧٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٤.

واحدة فقط في العمر، ولا بأس بالإشارة إلى بعض ما ذكر في هذا المجال ..

فقد قيل[1]: ((إن الروايات التي تنص على حرمة التسويف والإهمال في الحج يظهر منها بوضوح أنه واجب في تمام العمر مرة واحدة)).

ولكن يمكن الخدشة في دلالتها على ما ذكر، فإنها إنما تدل على أهمية أصل الحج وأدائه للمرة الأولى، ولا تدل على نفي وجوبه أزيد من ذلك.

وقيل أيضاً: ((إن الروايات التي تنص على أن الحج يخرج من أصل التركة تدل بالالتزام على أن ذمة الميت مشغولة بحجة واحدة)).

ولكنه ليس صحيحاً أيضاً، حيث إن الحج ليس من قبيل الديون بحد ذاته ـ وإن ورد هذا التعبير عنه بذلك في بعض الروايات وسيأتي الحديث عنها ـ بل هو واجب تكليفي، ومقتضى القاعدة أن يسقط مع موت الشخص، وإنما ثبت القضاء بدليل خاص، ومضمونه أنه من وجب عليه الحج ولم يحج فإنه يحج عنه مرة واحدة، وهذا لا علاقة له بأن الحي لا يجب عليه أن يحج عدة مرات.

وبتعبير آخر: لو كان وجوب قضاء الفائت من الحج على وفق القاعدة لكان هناك مجال للاستشهاد بما دلّ على وجوب قضاء حج واحد فقط عن الميت لعدم وجوب الحج على الحي أزيد من مرة، ولكن أصل وجوب القضاء عن الميت على خلاف القاعدة، فإذا ورد الدليل على لزوم القضاء عنه لحجة واحدة لم يكن مقتضاه عدم وجوب الحج أزيد من مرة على الحي.

وقيل أيضاً إن: ((الروايات التي تنص على أن من لم يحج قط ولم يطق لكبره أو مرضه المأيوس من الشفاء منه في المستقبل أن يجهز رجلاً يحج عنه ناصة في أن الواجب عليه حجة واحدة في طول عمره)).

وهذا الاستشهاد غير تام أيضاً لأن مقتضى القاعدة في الشخص العاجز عدم وجوب الحج عليه أصلاً لعدم استطاعته، فإذا دلّ النص على وجوب الاستنابة عليه لمرة واحدة يحكم بمقتضاه، ولا يستلزم ذلك أن الشخص المتمكن من المباشرة لا يجب عليه أن يحج إلاّ مرة واحدة أيضاً.

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٣٣.

فتحصل أن هذه الطوائف الثلاث مما لا دلالة فيها على عدم وجوب الحج أزيد من مرة واحدة في العمر.

ولكن فيما ذكر من غيرها غنى وكفاية، بل قد مر أن هذا الحكم من الواضحات التي لا حاجة إلى تجشم الاستدلال له، ولكن ينبغي البحث عن أمرين ..

الأمر الأول: في مدى صحة ما نسب إلى الصدوق (رضوان الله عليه) من وجوب الحج على المستطيع في كل عام.

وقد تقدم ما ذكره ﷺ تعقيباً على رواية محمد بن سنان من أن: (ما أفتي به هو أن الحج على أهل الجدة في كل عام فريضة) وقد استدل له بعدد من الروايات، وهي معتبرة أبي جرير القمي، ومرسلة أسد بن يحيى، ومرفوعة الميثمي، وسيأتي البحث عنها. ومقتضى ذلك التزامه بوجوب الحج على المستطيع في كل عام كما نسب إليه.

ولكن يظهر من السيد صاحب العروة ﷺ الارتياب في صحة ما نسب إلى الصدوق (رضوان الله عليه) حيث قال[1]: (وما نقل عن الصدوق في العلل من وجوبه على أهل الجدة كل عام على فرض ثبوته شاذ مخالف للإجماع والأخبار) وعلّق على ذلك السيد الحكيم[2] بقوله: (وسبق إلى ذلك ـ أي إلى الارتياب في صحة هذا النقل ـ العلامة في المنتهى).

أقول عبارة العلامة[3] (رضوان الله عليه) هكذا: (ولا نعلم فيه خلافاً وقد حكي عن بعض الناس أنه يقول: يجب في كل سنة مرة، وهذه حكاية لا تثبت، وهي مخالفة للإجماع والسنة) ومن المستبعد أن يكون المقصود بـ(بعض الناس) في هذه العبارة هو الشيخ الصدوق، فإنه لم يعبر عنه بمثل ذلك في سائر المواضع، بل المتعارف تعبيره عنه بـ(ابن بابويه) ونحوه.

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٥.

(٣) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١٠ ص:١٧.

مضافاً إلى أن خلاف الصدوق في هذه المسألة لم يتمثل في كتب المتقدمين على العلامة، ومن المعلوم أنه ليس من دأبه ﷺ الرجوع إلى مثل كتاب العلل وتتبع المسائل فيه ليكون قد اطلع على رأي الصدوق من خلال مراجعته له.

فالأقرب أنه أشار بما ذكره إلى خلاف بعض العامة في هذه المسألة كما أثبته في التذكرة[1] قائلاً: (ولا خلاف بين المسلمين كافة في ذلك، ولا عبرة بقول من شذ من العامة).

فما ذكره السيد الحكيم ﷺ من أن العلامة سبق صاحب العروة في الارتياب في صحة ما نسب إلى الصدوق في غير محله.

وأيضاً الظاهر أنه لا إشكال في اشتمال الموضع المذكور من العلل على الكلام المتقدم عن الصدوق، والارتياب في ذلك كما يظهر من السيد الحكيم في غير محله جداً، فإن نسخ العلل كافة متفقة على إثباته، ومن البعيد جداً أن يكون ذلك من تصرف بعض الوضاعين أو الناسخين للكتاب، خاصة أنه ذكر عدة نصوص مستنداً لذلك الحكم فكيف يتصور أن يكون ذلك كله زيادة على الكتاب؟!

نعم الذي يثير التساؤل هو أنه إذا كان ما ذكر هو موقف الصدوق (رضوان الله عليه) ورأيه في المسألة فلماذا لم يذكره في كتبه الفتوائية كالمقنع والهداية والفقيه، بل المذكور في الفقيه ما يخالفه، فقد أورد فيه المرسل الدال على أن من حج ثلاث حجج ثم حج أو لم يحج فهو بمنزلة مدمن الحج، ومرّ أنه يقتضي عدم وجوب الحج على المستطيع أزيد من مرة واحدة.

والأغرب من ذلك أنه أورد في العلل نفسه قبل هذا الموضع ما روي عن الفضل بن شاذان مما هو بمضمون ما ورد في رواية ابن سنان بل بلفظه تقريباً ولم يعقب عليه بشيء!!

ولكن يمكن أن يوجّه ذلك بأنه قد ذهب إلى الرأي المذكور بعد تأليف كتاب العلل، فصادف أن نظر في هذا الموضع منه فعلق عليه بالكلام المتقدم

---

(١) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٦.

واستند فيه إلى جملة من الروايات، وغفل عن إيراد مثله أو الإشارة إليه في التعقيب على ما أورده عن علل ابن شاذان.

وأما عدم اشتمال المقنع والهداية على الفتوى المذكورة فليس غريباً، فإنهما لا يشتملان على جميع الأحكام، بل على نزر منها كما يعلم بالتتبع. وأما الفقيه فإيراد المرسلة فيه ـ وإن كان يشير إلى عدم تبنيه لهذا الرأي عند تأليفه ـ ولكن يحتمل أن يكون ذلك من باب الاختلاف في الفتوى والعدول في الرأي، كما هو متعارف عند الفقهاء.

وهل ما ورد في العلل عدول عما في الفقيه أو أن الأمر بعكس ذلك؟

الظاهر هو الثاني. أي أن ما في الفقيه عدول عما في العلل لتأخر تأليف الفقيه عن العلل، والشاهد على ذلك أنه أرجع في كتاب الفقيه إلى كتاب العلل، فإنه بعد ذكر رواية عن محمد بن سنان قال[1]: (وقد أخرجت هذه العلل مسندة في كتاب علل الشرائع والأحكام والأسباب) كما أن كتاب العلل متقدم تأليفاً على جملة أخرى من مؤلفاته حيث ذكره فيها كما في العيون[2] والخصال[3] وكمال الدين[4] والمعاني[5].

وإن كان يمكن التأمل في اعتبار ذلك دليلاً على تقدم تأليفه عليها، فإنه لوحظ في أحيانٍ كثيرة أن المؤلف يجدد النظر في كتابه ويدرج فيه أسماء بعض ما تأخر تأليفه عنه، وأحياناً يوجد ذكر كل من الكتابين في الآخر مع وضوح عدم التقارن بينهما في التأليف.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في أن وجوب الحج على المستطيع في كل عام كان هو رأي الصدوق ﵀ عند تأليفه لكتاب العلل، وأما ما ذكره السيد الحكيم ﵀ من أن (المقام العلمي الرفيع للصدوق يأبى صدور ذلك منه لما عرفت أنه من

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:١٣٩.

(٢) عيون أخبار الرضا ؈ ج:١ ص:٩٢ـ٩٣.

(٣) الخصال ص:٣٤٧.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة ص:٣٩٢.

(٥) معاني الأخبار ص:٤٨.

الواضحات) فيمكن المناقشة فيه: بأنه لم يثبت أنه ﷺ كان عند تأليفه العلل بذلك المقام الرفيع الذي عُرف به، فلا غرابة في تبنيه للرأي المذكور آنذاك ثم عدوله عنه عندما أزداد علماً واطلاعاً.

تبقى الإشارة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ عقيب نقل رواية علل ابن شاذان عن عيون أخبار الرضا حيث قال[1]: (ومنه يظهر أن المحكي عنه في علل الشرائع من القول بوجوبه على المستطيع كل عام محمول على الاستحباب المؤكد، وإن كان يأبى عن ذلك الاحتجاج له بما في مرفوعة الميثمي من أن في كتاب الله عز وجل فيما أنزل: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (في كل عام) مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾).

ويلاحظ على ما أفاده بأن خبر ابن شاذان لا يختلف في المضمون بل ولا في اللفظ عن خبر ابن سنان الذي عقّب عليه الصدوق في العلل بالكلام المذكور، وقد أورده في العلل كما أورده في العيون فكيف يمكن أن يجعل خبر ابن شاذان دليلاً على حمل كلامه الذي عقب به على خبر ابن سنان على الاستحباب، فهذا الحمل غير صحيح حتى بغض النظر عن استدلاله بمرفوعة الميثمي.

فالنتيجة: أن ما ذكره الصدوق في العلل ـ من وجوب الحج على المستطيع في كل عام ـ وإن كان يعبّر عن رأيه حينذاك إلاّ أن الأرجح أنه قد عدل عنه إلى ما هو المجمع عليه من وجوب الحج مرة واحدة في العمر.

وأما استظهار الرأي المذكور من الشيخ الكليني ﷺ من جهة إيراده لما دل على أن فرض الحج على أهل الجدة في كل عام فليس في محله، لأنه مبني على استفادته ذلك من تلك الروايات، وهي غير مسلّمة لأنها فسّرت ببعض الوجوه الأخرى كما سيأتي.

الأمر الثاني: في البحث عن الروايات المستدل بها على وجوب الحج على المستطيع في كل عام وهي ..

---

(١) كتاب الحج ص:٧.

الرواية الأولى: ما رواه الكليني[١] والشيخ[٢] بإسنادهما عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: ((إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام، وذلك قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾)) قال: قلت: فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: ((لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر)).

وهذه الرواية رويت بسندين ..

أحدهما: سند الكليني حيث رواها عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن موسى بن القاسم البجلي وعن محمد بن يحيى عن العمركي بن علي جميعاً عن علي بن جعفر عن أخيه موسى. وهو في واقعه سندان ..

الأول: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن موسى بن القاسم البجلي عن علي بن جعفر، وهو سند ضعيف بسهل بن زياد على المشهور.

والثاني: محمد بن يحيى عن العمركي بن علي عن علي بن جعفر. وهذا السند من ثلاثيات الشيخ الكليني (رضوان الله عليه) حيث إنه يرويها عن الإمام بثلاثة وسائط فقط. وهذا السند صحيح.

وبهذا يظهر النظر فيما ذكره السيد الأستاذ قدس سره[٣] من أن: (الرواية ضعيفة السند بطريق الكليني، لأجل سهل بن زياد. ولكنها صحيحة بطريق الشيخ عن كتاب علي بن جعفر).

ثانيهما: سند الشيخ الطوسي فقد أوردها مبتدءاً باسم علي بن جعفر، وطريقه إليه في المشيخة يشتمل على أحمد بن محمد بن يحيى وهو لم يوثق في كتب الرجال، ولكن الصدوق قد ترضّى عليه مراراً، ومنها في طريقه إلى أمية بن عمرو، والمختار أن الترضّي آية الجلالة كما مرّ.

مضافاً إلى أن مقتضى ما ذكره الشيخ في مقدمة المشيخة من أنه يبتدئ

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٧.

باسم من أخذ الحديث من كتابه أو أصله هو أن مصدره في إيراد هذه الرواية هو كتاب علي بن جعفر، وله إليه طريقان صحيحان في الفهرست، فتأمل[١] .

الرواية الثانية: ما رواه الكليني[٢] والصدوق[٣] بإسنادهما المعتبر عن ابن أبي عمير عن أبي جرير القمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((الحج فرض على أهل الجدة في كل عام)).

وأبو جرير القمي هو زكريا بن إدريس بن عبد الله القمي، وإن كان الشيخ قدس سره ذكر في كتاب الرجال رجلاً آخر اسمه زكريا بن عبد الصمد القمي في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام قائلاً[٤]: (ثقة يكنى أبا جرير من أصحاب أبي الحسن موسى عليه السلام)، ومقتضى ذلك وجود راويين يشتركان في الكنية واللقب، ولكن حيث إن الرواية المبحوث عنها مروية عن أبي عبد الله عليه السلام كان ذلك قرينة على أن المراد بأبي جرير القمي في سندها هو الأول، الذي حكى النجاشي[٥] أن ابن عقدة عدّه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وأما الثاني فقد

(١) الملاحظ أن الشيخ قدس سره قد ابتدأ باسم علي بن جعفر في موارد كثيرة من التهذيبين حتى في أوائلهما التي كان من المفترض أن يذكر فيها تمام سنده إلى الإمام عليه السلام (لاحظ التهذيب ج:١ ص:١٢٠، ١٢٧، ٢٢٣، ٤١١، ٤١٨).
ومقتضى ما ذكره في مقدمة المشيخة من أنه يبتدأ باسم من أخذ الحديث من كتابه أو أصله هو كون كتاب علي بن جعفر من مصادره في التهذيبين ـ وإن كان ينقل رواياته عن مصادر أخرى أيضاً ككتاب محمد بن علي بن محبوب وكتاب محمد بن أحمد بن يحيى وكتاب الكافي وغيرها ـ.
ومما يؤيد ذلك أن طريقه إلى علي بن جعفر في المشيخة لا يشتمل على من يحتمل في حقه أنه قد أخذ أحاديث علي بن جعفر من كتابه، فتدبر.
ولكن مع ذلك في خصوص الرواية المبحوث عنها لا يبعد كون مصدره هو الكافي، حيث أورد قبلها روايتين عنه، هما: رواية حذيفة بن منصور وأبي جرير، فمن القريب جداً أنه أخذ رواية علي بن جعفر منه أيضاً، فلاحظ.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦.

(٣) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٠٥.

(٤) رجال الطوسي ص:٣٥٧.

(٥) رجال النجاشي ص:١٧٣.

عدّه الشيخ من أصحاب الرضا عليه السلام كما تقدم.

هذا بالإضافة إلى وجود بعض القرائن على أن كنية أبي جرير القمي مما اشتهر بها زكريا بن إدريس، منها: أن النجاشي قال في ترجمة إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري[١]: (وأبو جرير القمي هو زكريا ابن إدريس هذا) حيث يظهر منه أن أبا جرير القمي كان عنواناً معروفاً فأراد أن ينبّه على أن صاحبه هو ولد إدريس بن عبد الله المترجم له.

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن أبا جرير القمي في سند الرواية المذكورة هو زكريا بن إدريس. بل قد شكك المحقق التستري[٢]في أصل وجود زكريا بن عبد الصمد، وقال أنه لا ذكر له في الكتب، لا كتب المحدثين ولا كتب الرجال. علماً أن كتاب الرجال للشيخ قدس سره مشتمل على اشتباهات كثيرة، ويصعب الاعتماد على ما ينفرد به.

ولكن ما أفاده قدس سره لا يمكن المساعدة عليه، فإن مجرد عدم العثور على ذكر للرجل في المصادر الأخرى الموجودة بأيدينا لا يقتضي عدم وجوده، ولاسيما أنه ذكر في كتاب الرجال مقروناً بالتوثيق، فتدبر.

وكيفما كان فأصل ما ذكر من أن المراد بأبي جرير القمي هو زكريا بن إدريس صحيح، وهو ممن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال، ولكن الذي يظهر من السيد الأستاذ قدس سره أنه بنى على وثاقته[٣]. ولم يظهر له وجه عدا توهم كونه من رجال كامل الزيارات حيث ورد اسمه في موضع[٤]منه.

ولكن يلاحظ ..

أولاً: أنه لم يذكر فيه في سلسلة أسانيد بعض الروايات، بل ورد فيه أن ابنه محمداً قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول لأبي .. فهو ليس من رواة

---

(١) رجال النجاشي ص:١٠٤.

(٢) قاموس الرجال ج:١١ ص:٢٥١.

(٣) معجم رجال الحديث ج:٢١ ص:٩٥، ولكن في التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الصلاة (ج:١ ص:٣٧٦) التصريح بعدم ثبوت وثاقته.

(٤) كاملَ الزيارات ص:٢٦٧.

الكامل ليشمله عموم التوثيق المزعوم.

وثانياً: أن الرواية التي اشتملت على ذكره إنما هي واردة عن الرضا عليه السلام ـ كما مرّ ـ فلا يتعين أن يكون المراد بأبي جرير فيها هو زكريا بن إدريس، بل يحتمل أن يكون المراد هو زكريا بن عبد الصمد.

اللهم إلا أن يعتمد على ما تقدم من اشتهار زكريا بن إدريس بتلك الكنية أو يبنى ـ كما بنى عليه السيد الأستاذ قدس سره ـ أنه عند تردد الاسم بين شخصين أحدهما صاحب كتاب والآخر ليس كذلك ينصرف الاسم إلى صاحب الكتاب، وزكريا بن إدريس صاحب كتاب، فينصرف (أبو جرير القمي) عند الإطلاق إليه، فيثبت كونه من رجال الكامل، ولذلك يلتزم بوثاقته.

ولكن المبنى المذكور مخدوش حسبما أوضح في محله، كما أن مبنى وثاقة رواة الكامل مخدوش في أصله، وقد رجع عنه قدس سره في أواخر حياته المباركة.

وعليه فالسند ـ وفق الموازين المعروفة للرجاليين ـ مما لا يحكم باعتباره.

نعم بناءً على ما هو الصحيح من وثاقة مشايخ ابن أبي عمير وأضرابه يمكن البناء على اعتباره، لأن الراوي عنه هنا هو ابن أبي عمير. بل قد ثبتت رواية صفوان بن يحيى عن أبي جرير القمي زكريا بن إدريس بهذا العنوان في موضع من التهذيب[1]، فيمكن الاعتماد على روايات أبي جرير في سائر المواضع أيضاً.

الرواية الثالثة: ما رواه الكليني[2] بإسناده المعتبر عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام)).

ورواه الكليني[3] بإسناد آخر عن محمد بن سنان، ولكنه ليس بنقي.

وقد مرّ أن محمد بن سنان نفسه ممن لم تثبت وثاقته.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٦٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦.

وأما حذيفة بن منصور فقد وثقه النجاشي[١] وغيره[٢]، ولكن قال ابن الغضائري[٣]: (حديثه غير نقي، يروي الصحيح والسقيم، وأمره ملتبس، ويخرّج شاهداً)، وعلق السيد الأستاذ ﵀ على هذا الكلام بقوله[٤]: (ليس فيه دلالة على ضعف الرجل، بل على أنه غير نقي الحديث، لأنه يروي الصحيح والسقيم، فيكون حديثه فيما لم يحرز أنه من الثقات ملتبساً) فيلاحظ أنه ﵀ أرجع الضمير في قوله: (وأمره ملتبس) إلى الحديث، فصار المعنى ما أفاده.

ولكن هذا الإرجاع محل نظر، بل الظاهر أن الضمير يرجع إلى حذيفة نفسه، فالمعنى أن أمر الرجل نفسه ملتبس، وليس أمر حديثه. والملاحظ تعارف مثل هذا التعبير في كلمات الرجاليين وغيره فيما يخص الرواة أنفسهم لا أحاديثهم، فيقال: مضطرب الأمر، أمره مظلم، أمره مشهور، ونحو ذلك[٥].

نعم قد يقال: (مختلط الأمر في حديثه) كما ورد ذلك بشأن زكريا المؤمن[٦] ولكن هذا يختلف عما نحن فيه.

ثم إنه ليس المراد بقولهم: (أمر فلان ملتبس) هو أنه لا تتوفر لدى القائل معلومات عن حاله، ليقال: إنه لا يعارض توثيقه من قبل غيره. بل المراد أنه تتضارب بشأنه أمارات الضعف والوثاقة، ولا يمكن ترجيح بعضها على بعض.

ولذلك يقع التعارض بين القول بأن أمره ملتبس والتوثيق المقابل له، إذ يكفي في حصول التعارض أن يوثق أحدهما ويقول الآخر لا يمكن ترجيح الوثاقة على الضعف، وهذا بخلاف ما إذا قال: لا أعرف عن حاله شيئاً، فإنه يؤخذ بالتوثيق عندئذ.

---

(١) رجال النجاشي ص:١٤٧.

(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج:٤ ص:٢٤٨.

(٣) الرجال لابن الغضائري ص:٥٠.

(٤) معجم رجال الحديث ج:٤ ص:٢٤٩.

(٥) لاحظ رجال النجاشي ص:١٩٨، ٣٤٤، ٣٧٦، ٤١٣، ٤٢٢، والرجال لابن الغضائري ص:٤٤، ٥٠، ٥٦، ٥٩، ٦٨.

(٦) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:٥٠. رجال النجاشي ص:١٧٢.

ونظير ذلك في الفقه: أنه قد يحتاط الفقيه في المسألة لعدم ملاحظته الأدلة بتمامها، وفي مثله لا مانع من الرجوع إلى فقيه آخر يفتي بالحكم الترخيصي، وقد يحتاط بعد ملاحظة الأدلة وقناعته بعدم إمكان ترجيح دليل الرخصة على دليل الإلزام، وفي هذه الحالة يقع التعارض بين رأيه هذا وفتوى القائل بالترخيص.

هذا، ولو سلّم ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من رجوع الضمير في قوله: (وأمره ملتبس) إلى حديث حذيفة لا إلى نفسه، فما ذكره من تقييد ذلك بما إذا لم يحرز كونه مروياً عن الثقات في غير محله. فليس معنى كون أمر حديث فلان ملتبساً أنه قد يروي الحديث عن ضعيف، فإنه يعبّر عن هذا المعنى بأنه يروي عن الضعفاء، كما ذكروا ذلك في ترجمة غير واحد من الرواة. بل معناه أنه قد يروي عمن يعتمد على رواياتهم ما يكون سقيم المضمون، ولا يعرف هل أن العلة فيمن يروي عنه لاشتباه أو نحوه أو أن العلة فيه نفسه وأنه يشتبه أو يسند إلى الثقات ما لم يصدر منهم، ولذلك فإن أمر ما يرويه ملتبس. وهذا ينافي الحكم بوثاقته، فلا يكفي في الاعتماد على حديثه مجرد إحراز كون الذي يروي عنه ثقة، كما هو مقتضى ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في تفسير الجملة المذكورة.

وكيفما كان فقد ظهر أنه يشكل البناء على وثاقة حذيفة بن منصور بالرغم من توثيق البعض له، لمعارضته بكلام ابن الغضائري.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق[1] بإسناده عن عبد الله بن الحسين الميثمي رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن في كتاب الله تعالى فيما أنزل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (في كل عام) مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾)).

ومن الواضح ضعف سندها وبطلان متنها بحسب ظاهره، فإن مقتضاه أن يكون قوله: (في كل عام) جزءاً من القرآن، وهو يعني التحريف المحقق بطلانه في محله.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق بسند غير نقي عن أسد بن يحيى عن شيخ من أصحابنا قال: ((الحج واجب على من وجد السبيل إليه في كل

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٠٥.

عام))[1].

ومن الواضح عدم اعتبار هذه الرواية أيضاً حيث إنه لم يتصل سندها بالمعصوم عليه السلام، مضافاً إلى إرسالها وعدم وثاقة عدد من رواتها، ومنهم أسد بن يحيى.

الرواية السادسة: ما روي عن السياري في كتاب التحريف والتنزيل[2] بإسناده غير النقي عن سليمان بن خالد، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: ((لله الحج على خلقه في كل عام من استطاع إليه سبيلاً))، قلت: ومن كفر؟ قال: ((يا سليمان ليس من ترك الحج منهم فقد كفر، ولكن من زعم أن هذا ليس هكذا فقد كفر)).

وهذه الرواية ضعيفة السند أيضاً.

الرواية السابعة: ما روي في كتاب السياري[3] أيضاً عن علي بن مهزيار: وسئل عما رواه أصحابنا أن الله عزّ وجل أوجب الحج على أهل الجدة في كل عام، فقال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فمن وجد السبيل فقد وجب عليه الحج))، وقال: ((مدمن الحج إذا وجد السبيل حج)).

وهذه الرواية غير معتبرة السند أيضاً.

هذه هي الروايات المستدل بها على وجوب الحج على المستطيع في كل عام، وتبين أن المعتمد منها هو الرواية الأولى والثانية، وأما البقية فلا تصلح إلا للتأييد.

وفي الموقف إزاء هذه الروايات اتجاهان رئيسان: الاتجاه المبني على تسليم ظهورها في وجوب الحج على المستطيع في كل عام، والاتجاه المبني على خلاف

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٠٥.

(٢) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:١٢.

(٣) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:١٣.

ذلك.

ولا بد من البحث عن كلا الاتجاهين ..

أما الاتجاه الأول فهو الذي يظهر من كثير من الفقهاء (رضوان الله عليهم)، ولهم في ذلك عدة وجوه ..

الوجه الأول: الالتزام بوجوب الحج على المستطيع في كل عام، وقد تقدم نقله عن الشيخ الصدوق ﷺ، ومرّ أن الأرجح عدوله عنه.

الوجه الثاني: حملها على الاستحباب، بمعنى أن المستطيع يستحب له أن يحج مراراً، وقد التزم بذلك المحقق الحلي[1]والسيد صاحب المدارك[2]والشيخ صاحب الجواهر[3]والسيد الحكيم[4]والسيد الشاهرودي[5](قدس الله أسرارهم) وغيرهم.

الوجه الثالث: حملها على الوجوب البدلي، بمعنى أن الوجوب ثابت على المستطيع في كل عام على سبيل البدل، فإذا جاء بالحج في سنة سقط عنه في بقية الأعوام. وقد أبدى هذا الاحتمال الشيخ الطوسي ﷺ[6]والتزم به العلامة ﷺ في بعض كتبه[7].

الوجه الرابع: حملها على الوجوب الكفائي بمعنى لزوم أن يحج مجموعة من المسلمين من أهل الاستطاعة في كل سنة حتى لا يعطّل البيت. ولهذا شواهد في الروايات يأتي البحث عنها.

الوجه الخامس: أن تطرح هذه الروايات ويرد علمها إلى أهله.

وقد تبين مما تقدم أن الوجه الأول ـ وهو الالتزام بوجوب الحج على

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٧٤٧.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٧ ص:١٥.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢١.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٨.

(٥) كتاب الحج ج:١ ص:٨.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦.

(٧) لاحظ تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٦.

المستطيع في كل عام ـ غير ممكن، فلا بد من النظر في بقية الوجوه. ونبحث عن ثلاثة منها وهي الاستحباب والوجوب البدلي والوجوب الكفائي فإذا تم اختيار أحدها فهو، وإلا فلا بد من الأخذ بالوجه الخامس أي طرح تلك الروايات.

أ ـ أما الحمل على الاستحباب فمبناه أن ما دلّ على وجوب الحج مرة واحدة في العمر نص في هذا المعنى، في حين أن ما دلّ على الوجوب في كل سنة على المستطيع ـ وهو الروايات المذكورة ـ ظاهر في الوجوب، فيحمل الظاهر على النص، ومقتضاه حمل تلك النصوص على الاستحباب أو على الاستحباب المؤكد، وذلك لأن أصل الاستحباب معروف فيحمل على تأكده بلحاظ استعمال الإمام عليه السلام كلمة (فرض).

ولكن الصحيح أن بعض تلك النصوص يأبى الحمل على الاستحباب، كصحيح علي بن جعفر، لا من جهة أن كلمة (فرض) لا تستعمل إلا في الوجوب، لكي يقال: إن هناك بعض الموارد التي استعملت فيها لإفادة تأكد الاستحباب كقوله عليه السلام في رواية الوضوء[1]: ((فرض الله على النساء في الوضوء للصلاة أن يبتدئن بباطن أذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع)) حيث إن من الواضح أن الكيفية المذكورة في غسل اليدين ليست بواجبة بل هي مستحبة.

وقوله عليه السلام[2]: ((ألا أخبرك بأشدَ ما فرض الله على خلقه؟)) قلت: بلى. قال: ((إنصاف الناس من نفسك، ومؤاساتك أخاك، وذكر الله في كل موطن)) ومعلوم أن هذه الأمور غير واجبة على إطلاقها بل إنها مستحبة.

وبالجملة يوجد بعض الموارد القليلة التي يستخدم فيها التعبير بـ(فرض) لإفادة تأكد الاستحباب، فليس عدم تيسر حمل صحيحة علي بن جعفر ونحوها على الاستحباب من جهة استعمال هذا التعبير فيها، بل ذلك من جهة أن الإمام عليه السلام جعل ما ذكره من الحكم بفرض الحج على أهل الجدة في كل عام تفسيراً لآية الحج، حيث قال: ((وذلك قول الله عز وجل ..)) مع أن من الواضح أن

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٢٩.

(٢) الكافي ج:٢ ص:١٤٥.

مفاد الآية هو الوجوب لا الاستحباب، فلا يمكن أن يكون مراده عليه السلام هو الاستحباب ثم يستشهد بالآية الكريمة.

وبعبارة أخرى: إنه لو كان الإمام عليه السلام قد اقتصر على بيان الحكم المذكور أو حتى على التعقيب عليه بذكر الآية الكريمة كان بالإمكان حمله على الاستحباب والبناء على أن ذكر الآية المباركة إنما هو من باب الاستئناس لا الاستدلال وما بحكمه ـ كما لوحظ ذلك في موارد أخرى[1] ـ ولكن الملاحظ أن الإمام فسّر الآية الكريمة بما ذكره فلا محمل لكلامه إلاّ الوجوب بعد وضوح أنه هو المراد فيها.

ب ـ وأما الحمل على الوجوب البدلي فالأصل فيه قول الشيخ قدس سره في

---

(١) كما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم التي رواها الصدوق (من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:٢٧٨) قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟ فقال: ((إن الله عز وجل يقول: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾ فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر)) فيلاحظ أن هذه الآية لا تدل على الوجوب لمكان قوله تعالى: ﴿لاجُنَاحَ﴾ فلهذا استشكل زرارة ومحمد بن مسلم فقالا: قلنا: إنما قال الله عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل: (افعلوا) فكيف أوجب ذلك؟ فنقض عليهما الإمام عليه السلام بالسعي بين الصفا والمروة قائلاً: ((أو ليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عزّ وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه عليه السلام، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى ذكره في كتابه)).

وحاصله أن الوجوب في الموردين ليس لمجرد ذكر السعي والتقصير في الكتاب، بل لأن النبي صلى الله عليه وآله صنعهما، والمقصود بصنعه هو الذي كان على وجه إلزام المسلمين بمتابعته له، والتأسي به فيه.

ففي الحقيقة كان الوجوب من النبي صلى الله عليه وآله والمتخلف عن متابعته عاصياً له، ولذلك ورد في النص أنه سمّى أناساً تخلفوا عن متابعته في الإفطار في السفر بالعصاة.

والغرض أن آية التقصير لا تدلّ في حد ذاتها على وجوب تقصير الصلاة، ولو دلت عليه فلا علاقة له بالتقصير في السفر فإن موردها التقصير في الخوف، ومع ذلك ذكرها الإمام عليه السلام عند السؤال عن حكم الصلاة في السفر استئناساً.

التهذيب[١]: (معنى هذه الأخبار أنه يجب على أهل الجدة في كل عام على طريق البدل، لأن من وجب عليه الحج في السنة الأولى فلم يفعل وجب عليه في الثانية، وكذلك إذا لم يحج في الثانية وجب عليه في الثالثة، وعلى هذا في كل سنة إلى أن يحج) وقد تبعه في ذلك العلامة ﵀[٢].

وحاصله: أن الوجوب ثابت على المستطيع في جميع الأعوام ولكن الوجوب في العام الأول مطلق بينما في بقية الأعوام مقيد بعدم أداء الحج من قبل، فيجب الحج على المستطيع في السنة الأولى مطلقاً، ويجب عليه في السنة الثانية إذا لم يحج في السنة الأولى، ويجب عليه في السنة الثالثة إذا لم يحج في السنة الثانية، وهكذا، فيكون ثابتاً في جميع الأعوام على سبيل البدل.

وقد استبعد السيد الأستاذ ﵀ هذا الوجه قائلاً[٣]: (إن تلك النصوص ظاهرة في الوجوب على المستطيع في كل عام مطلقاً من غير ترتب على الترك السابق، ولاسيما بقرينة الاستشهاد بالآية المباركة إذ مفادها ليس إلا الوجوب الابتدائي لا على سبيل البدل. نعم طبع الحكم يقتضي ذلك، فإن الواجب لو كان هو الطبيعي فبطبيعة الحال من لم يحج في السنة الأولى يجب عليه في السنة الثانية .. وهكذا لا أن سنخه سنخ الوجوب على البدل كما لا يخفى).

ويمكن أن يلاحظ على ما أفاده ﵀ بأنه لا إشكال في ظهور النصوص المذكورة في أن الوجوبات المتعددة كلها مطلقة، وليس الأول منها مطلقاً وما بقي مقيداً، ولكن لما ثبت من خلال نصوص أخرى أو بالإجماع والسيرة بأن المستطيع لا يجب عليه الحج إلاّ مرة واحدة لزم حمل تلك النصوص على ما ذكر لأنه هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدلة.

وبعبارة أخرى: القائل بالوجوب البدلي لا يلتزم به على أساس ظهور النصوص فيه في حدّ ذاتها، بل على أساس أن مقتضى الجمع العرفي بينها وبين

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٦.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٨ (بتصرف).

دليل عدم وجوب الحج أزيد من مرة على المستطيع هو تقييد الوجوب فيما عدا السنة الأولى بعدم أداء الحج قبل ذلك، فلا مجال للاعتراض عليه بأن الوجوب البدلي يقتضي تقييد الوجوبات ما عدا الوجوب الأول وظاهر النصوص هو أن جميع الوجوبات مطلقة.

ولزيادة التوضيح أقول: إنه بعد قطعية سقوط الحج عمن أتى به مرة واحدة فقط وإن بقيت استطاعته أو تجددت يكون لدينا خياران في النصوص الدالة على وجوب الحج على المستطيع في كل عام ..

الخيار الأول: أن نرفع اليد عن هذه الوجوبات المتعددة المستفاد من هذه النصوص، ونقول: إن هناك وجوباً واحداً متعلقاً بصرف وجود الحج، فإذا امتثله في العام الأول فهو وإلا فيبقى عليه هذا الوجوب إلى أن يمتثله.

الخيار الثاني: أن نلتزم بتعدد الوجوبات ولكن نرفع اليد عن إطلاق الوجوب الثاني وما بعده. أي إنما يجب على المستطيع الحج في العام اللاحق إذا لم يكن قد أدّاه في العام السابق.

إذاً يدور الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق فقط وبين رفع اليد عن أصل الوجوب. والمقرر في محله من علم الأصول تعين الأول في مثل ذلك، فإنه برفع اليد عن الإطلاق يتم التحفظ على أصل الوجوب، وأما مع رفع اليد عن أصل الوجوب فلا يبقى محل للإطلاق، فالإطلاق معلوم السقوط وأما أصل الوجوب فليس كذلك، فلا بد من الالتزام به.

وعلى هذا الأساس ذكر السيد الأستاذ ﵀[1] في مبحث الترتب أن إمكانه يساوق وقوعه، فإنه عند وقوع التزاحم بين واجبين أحدهما أهم من الآخر يدور الأمر في جانب المهم بين رفع اليد عن أصل وجوبه وبين رفع اليد عن إطلاق وجوبه بأن يقيد بعدم امتثال الأمر بالأهم، وهذا الثاني هو المتعين، إذ لا مبرر لرفع اليد عن أصل الوجوب مع اندفاع المحذور برفع اليد عن إطلاقه دون أصله.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج:٣ ص:٩٥.

والمقام مماثل لما ذكر فإن المستفاد من صحيحة علي بن جعفر وما ماثلها هو ثبوت الوجوب على المستطيع متعدداً أي في كل عام والوجوب الأول مطلق، وأما الوجوبات المتبقية فلا يمكن أن تكون مطلقة لقيام الدليل على سقوط الحج عن المستطيع الذي أدّاه مرة واحدة، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أصل ثبوت هذه الوجوبات وبين رفع اليد عن إطلاقها، فيتعين الثاني، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

والحاصل: أن الالتزام بالوجوب البدلي ليس على أساس استظهار ذلك من النصوص المذكورة، بل جمعاً بينها وبين النصوص الدالة على سقوط وجوب الحج عن المستطيع الذي يأتي به مرة واحدة.

هذا ومقتضى الوجوب البدلي أنه كلما أخر المستطيع أداء الحج عن عام يسقط عنه وجوبه في ذلك العام بالعصيان، فيكون مستحقاً لعقوبة ترك الحج.

كما أن مقتضاه فورية وجوب أداء الحج فورية شرعية، فهو مكلف في عام الاستطاعة بأداء الحج فيها، فإن عصى وجب عليه أداؤه في العام اللاحق فإن عصى أيضاً وجب في العام الثالث وهكذا. وهذا بخلاف ما لو قيل بأن هناك وجوباً واحداً متعلقاً بصِرف وجود الحج، فإنه لا يقتضي الفورية الشرعية ـ على ما سيأتي ـ فلابد من إقامة دليل آخر عليها، ولو فرض وجود الدليل عليها فليس مقتضاه استحقاق المتخلف لعقوبة ترك الحج ـ كما هو مقتضى الوجوب البدلي ـ بل لعقوبة التأخير في أدائه، والفرق بينهما واضح.

وكيفما كان فقد ظهر أن الالتزام بالوجوب البدلي في المقام مبني على كونه مقتضى الجمع العرفي بين نصوص المسألة وما دلّ على سقوط وجوب الحج بالإتيان به مرة واحدة بعد الاستطاعة.

ولكن مع ذلك لا يمكن المساعدة عليه ثبوتاً ولا إثباتاً ..

أما ثبوتاً فلأن مقتضى هذا الوجوب البدلي هو أن موضوع الوجوب في كل عام هو المستطيع في ذلك العام، فالوجوب في العام الأول موضوعه هو المستطيع في العام الأول، والوجوب في العام الثاني موضوعه هو المستطيع في

العام الثاني .. وهكذا، فإذا كان مستطيعاً في العام الثاني ولم يؤد الحج في العام الأول توجه إليه وجوب الحج، وأما إذا لم يكن مستطيعاً في هذا العام فلا يتوجه إليه الوجوب. وهذا ما لا يلتزم به الفقهاء، ولا يناسب النصوص الأخرى أيضاً، أي تعدد الوجوب مع إناطة كل واحد بالاستطاعة في نفس العام، فيزول فرد من الوجوب ويتجدد فرد آخر بزوال الاستطاعة وتجددها. بل ما يناسب النصوص والفتاوى هو الوجوب البدلي على نحو يكون موضوعه هو المستطيع في العام الأول فيتوجه إليه الوجوب، فإذا لم يحج توجه إليه في العام الثاني وإن لم يكن مستطيعاً في هذا العام، أي يتوجه إليه وجوب جديد بأداء الحج ولو من غير استطاعة وهكذا في بقية الأعوام، ومقتضى ذلك ما أفتى به الفقهاء (رضوان الله عليهم) من استقرار وجوب الحج على المستطيع إذا لم يحج في العام الأول لغير عذر وإن لم يكن مستطيعاً بعد ذلك.

وعليه فما يمكن الالتزام به من الوجوب البدلي خارج عن مفاد النصوص المذكورة ولا يمكن حملها عليه، وأما الوجوب البدلي على النحو الذي يمكن حمل تلك النصوص عليه فمما لا يمكن الالتزام به.

فهذا هو الوجه في عدم تمامية حمل النصوص المذكورة على الوجوب البدلي ثبوتاً.

وأما إثباتاً فالوجه في عدم تماميته هو أن التعبير الوارد في تلك النصوص ليس تعبيراً مناسباً لإفادة الوجوب البدلي، فإن أداة الاستغراق (كل) في قوله: (في كل عام) إنما تناسب كون الوجوب استغراقياً لجميع الأعوام لا ثبوته فيها على سبيل البدل، فإنه يفضي إلى ما يشبه تخصيص الأكثر بالنسبة إلى المكلف الذي يحج في بعض الأعوام الأولى من استطاعته حيث لا يثبت عليه إلا وجوب أو وجوبان أو ثلاثة أو نحو ذلك، وأما في بقية أعوام عمره فلا وجوب لفرض انتفاء شرطه، فكيف يصدق أنه قد وجب عليه الحج في كل عام من أعوام استطاعته إلى آخر عمره؟!

ونظير هذا أن يقول المولى لخادمه: (اجلس ساعة في الدكان في كل يوم جمعة) ويقصد الوجوب البدلي، أي أنه يجب عليه الجلوس في الجمعة الثانية إذا لم يجلس في الجمعة الأولى، ويجب عليه الجلوس في الثالثة إذا لم يجلس في الثانية أو الأولى .. وهكذا.

ومن المؤكد أن العرف لا يستسيغ إفادة هذا المعنى بهذا التعبير بل لا يجده قابلاً للحمل عليه.

فالوجوب البدلي على النحو المذكور لو سلّم خلوه عن الإشكال الثبوتي فهو مما لا يمكن حمل النصوص المذكورة عليه لعدم مساعدة العرف على ذلك.

هذا فيما يتعلق بالحمل على الوجوب البدلي.

ج ـ وأما الحمل على الوجوب الكفائي فقد التزم به جمع منهم صاحب الوسائل ﷺ[1]، وقال السيد صاحب العروة ﷺ[2]: إنه (يمكن حملها ــ أي نصوص الجدة ـ على الوجوب الكفائي، فإنه لا يبعد وجوب الحج كفاية على كل أحد في كل عام إذا كان متمكناً بحيث لا تبقى مكة خالية عن الحجاج) أي أنه لما كان للحج وجوبان: وجوب عيني وهو ثابت في حق المستطيع على نحو صرف الوجود، فإذا حج مرة واحدة سقط عنه. ووجوب كفائي وهو ثابت في حق جميع المتمكنين من أدائه في كل عام، بمعنى أنه يجب عليهم الخروج إلى الحج سنوياً بمقدار يصدق عدم خلو مكة من الحجاج في الموسم .. فالنصوص المذكورة تحمل على إفادة الوجوب الكفائي.

أقول: يتعين أولاً البحث عن حقيقة الوجوب الكفائي وما يمكن أن يستدل على ثبوته في مورد الحج، ثم البحث عما أفيد من حمل النصوص المذكورة على إفادة الوجوب الكفائي، فهنا بحوث ثلاثة ..

البحث الأول: في حقيقة الوجوب الكفائي.

البحث الثاني: في ما يدل على وجوب الحج كفائياً في كل عام على النحو

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٨ ص:٢٧.

(٢) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٣.

الذي أشير إليه.

البحث الثالث: في إمكان حمل الروايات المتقدمة ـ المتضمنة لوجوب الحج على أهل الجدة في كل عام ـ على الوجوب الكفائي بعد فرض الالتزام بثبوته.

والبحث الأول والثاني تمهيديان كما هو واضح.

البحث الأول: في حقيقة الوجوب الكفائي.

إن المسالك الرئيسة في حقيقة الوجوب الكفائي ثلاثة، ولكل واحد منها أكثر من وجه، ولكن للاختصار نقتصر على التعرض لأبرز الوجوه.

والمسالك هي كما يلي ..

المسلك الأول: الالتزام بتعدد التكليف والمكلف والمكلف به.

وأبرز وجوه هذا المسلك هو أن يقال: إن في مورد الوجوب الكفائي يكون كل واحد من المكلفين مأموراً بالفعل الذي يصدر منه، فليس متعلق الوجوبات المتعددة صرف وجود ذلك الفعل بغض النظر عن صدوره عن أي شخص ليكون مقتضاه وحدة المكلف به في حق الجميع، بل إن متعلق كل وجوب هو الفعل الصادر ممن يثبت ذلك الوجوب في حقه.

مثلاً صلاة الميت تجب كفاية، ومعنى ذلك أنه يجب على زيد ـ مثلاً ـ صِرف وجود الصلاة الصادرة منه أي المضافة إليه إضافة صدورية لا صِرف وجود الصلاة من غير تقييد بكونها صادرة منه، وكذلك يجب على عمرو صِرف وجود الصلاة الصادرة منه .. وهكذا بالنسبة إلى عمرو والآخرين.

هذا فيما إذا كان الفعل قابلاً للتكرار كما في المثال، وهكذا الحال فيما لا يكون قابلاً له كالدفن، فإن متعلق التكليف المتوجه إلى زيد ـ مثلاً ـ هو الدفن الصادر منه، كما أن متعلق التكليف المتوجه إلى عمرو هو الدفن الصادر منه وهكذا، فلا فرق بين ما يقبل التكرار وما لا يقبله من هذه الجهة.

نعم الفرق بينهما في أنه فيما لا يقبل التكرار إذا قام به أحدهم لا يبقى مجال لقيام الغير به، وأما فيما يقبل التكرار فيمكن ذلك إلا أنه غير واجب

لفرض كون الوجوب كفائياً.

والحاصل: أن مقتضى هذا المسلك هو أن متعلق الوجوبات المتعددة ليس هو صرف وجود الطبيعي بغض النظر عن انتسابه إلى أي واحد من المكلفين، وإلاّ لاقتضى وحدة المكلف به مع تعدد التكليف والمكلف لأن صِرف الوجود لا يتثنّى كما لا يتكرر. بل أن متعلقها هو صرف وجود الطبيعي الصادر من زيد أو الصادر من عمرو .. وهكذا، فهو يتعدد بلحاظ هذه الإضافة ولولاها لم يكن إلا واحداً غير قابل للتعدد ولا للتكرار حتى في مثل الصلاة على الميت، فإنه إذا قام بأدائها شخص فصِرف وجود الصلاة بغض النظر عن انتسابها إلى ذلك المصلي قد تحقق في الخارج، فلا يحتمل تحققه كذلك مرة أخرى من شخص آخر، وأما مع لحاظ الانتساب المذكور فما تحقق هو صِرف وجود الصلاة الصادرة من ذلك الشخص فما لا يعقل هو تحققه مرة أخرى من الشخص نفسه، وأما صرف وجود الصلاة الصادرة من شخص آخر فلم يتحقق بعدُ فيعقل تحققه منه، نعم فيما لا يقبل التكرار بحسب ذاته كالقتل لا يمكن تحققه بفعل الثاني بعد فعل الأول لانتفاء موضوعه لا لتحقق صِرف الوجود من الطبيعي الصادر منه.

وكيفما كان فمقتضى المسلك المذكور أن مرجع الوجوب الكفائي إلى وجوبات عينية بعدد أفراد المكلفين، غاية الأمر أن الوجوب المتوجه إلى كل واحد مقيد بعدم سبق الغير إلى امتثال الوجوب الثابت في حقه، فإذا قام واحد منهم بأداء تكليفه لم يثبت التكليف في حق الآخرين لانتفاء شرطه، وأما مع عدم قيام أي واحد منهم بذلك فالجميع عصاة لتحقق الشرط بالنسبة إليهم وهو عدم سبق الغير إلى امتثال تكليفه.

هذا ويلاحظ على هذا المسلك بوجوه ..

الوجه الأول: ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) من إن هذا المسلك لا يتأتى في العمل الذي لا يقبل التكرار كالقتل والدفن، فإن تقييد الوجوب في مثله بعدم امتثال الغير بتكليفه به لغو، فلا يصح أن يقال: (يجب على كل واحد قتل زيد ما لم يسبق الغير إلى قتله). فإنه مع التضيق القهري لا

محل للإطلاق والتقييد اللحاظيين، فإن محلهما الماهية الوسيعة، ومع عدم قابلية صدور القتل من المكلف في ظرف سبق الغير إلى القيام به لا معنى للتقييد المذكور.

وبعبارة أخرى: إنه مع فرض أن العمل غير قابل للتكرار يكون الوجوب مضيقاً قهراً ولا يثبت في فرض مبادرة الغير إلى القيام بذلك الفعل لانتفاء موضوعه، فلا معنى لتقييده بعدم سبق صدوره من الغير، فإنه لغو.

وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن مرجع الوجوب الكفائي مطلقاً إلى وجوبات عينية مقيدة، فإنه لا مجال لتقييد الوجوب في ما لا يقبل التكرار، فلا بد إذاً من التفريق بين الموارد والالتزام بأن حقيقة الوجوب الكفائي في ما لا يقبل التكرار هي غير حقيقته فيما يقبل التكرار، وهذا في حد ذاته بعيد مع أنه لا ينتهي به الإشكال، إذ يبقى السؤال عما يلتزم به هذا القائل في حقيقة الوجوب الكفائي فيما لا يقبل التكرار، وما هو الفارق بينه وبين الوجوبات العينية المتعددة في مثل ذلك.

الوجه الثاني: ما ذكره جمع منهم المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قدس سرهما)[1] من أنه لا مبرر للالتزام بتعدد التكليف مع وحدة الملاك، فإنه قائم بالطبيعي فيما لا يقبل التكرار، وبصِرف الوجود منه في ما يقبل التكرار، فعلى كل حال فهو واحد لا متعدد، والوجوب إنما يتبع الملاك إذ لا يصح إنشاؤه بدونه، فإذا كان الملاك واحداً فمقتضى ذلك أن يُنشأ وجوب واحد أيضاً.

وما يقال من أنه يمكن فرض تعدد الملاك بأن يكون لكل فرد من أفراد الماهية ملاك غاية الأمر أنه لا يمكن استيفاء الجميع، ففي مثال القتل يمكن أن يكون للقتل الصادر من زيد ملاك، وكذلك القتل الصادر من عمرو، والقتل الصادر من خالد .. وهكذا، أقصى الأمر أنه لا يمكن استيفاء جميع تلك الملاكات بل واحد منها فقط، فالملاك متعدد، فلا مانع من أن يكون الوجوب متعدداً أيضاً. فالجواب عنه: أن هذا مجرد فرض لا واقع له، فإن الملاك في المثال

---

(١) أجود التقريرات ج:١ ص:١٨٧ـ١٨٨. محاضرات في أصول الفقه ج:٤ ص:٥٣ـ٥٤.

قائم بنفس القتل من دون خصوصية صدوره من زيد أو عمرو أو خالد أو غيرهم فهو واحد فقط فينبغي أن يكون الوجوب كذلك.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأن ما ذكر من أنه مع وحدة الملاك ينبغي أن يكون الوجوب واحداً أيضاً لأنه بسنخه تابع له صحيح في ما إذا لم يكن هناك مبرر للتعدد، وهو موجود في المقام، فإن الملاك وإن كان واحداً قائماً بالطبيعي أو بصرف الوجود منه إلا أنه حيث إنه لا مبرر لتوجيه الخطاب إلى شخص معين من أفراد المكلفين إذ لا ملاك في ذلك، ولا يمكن أيضاً توجيهه إلى العنوان الانتزاعي أي (أحدهم) ـ كما سيأتي وجهه ـ فلا محيص إذاً من جعل وجوبات متعددة، أي أن المقنّن لا طريق أمامه لتأمين غرضه إلا بتعدد الجعل، وهذا لا محذور فيه في مثل المقام وإن كان الملاك واحداً.

الوجه الثالث: أن القيد المذكور للوجوبات المتعددة وهو عدم سبق الغير إلى امتثال التكليف المتوجه إليه يقتضي انقلاب الواجب الكفائي إلى العيني في بعض الموارد، وهو فيما إذا فرض كون الواجب موقتاً ولم يبق من وقته إلا بمقدار أدائه، فعندئذٍ يجب عيناً على كل واحد منهم أداؤه حتى مع قيام الغير بذلك أيضاً، وذلك لتحقق الشرط وهو عدم سبق الغير بالنسبة إلى كل واحد منهم، فلا محالة يصبح الوجوب فعلياً في حقه، إذ مع ضيق الوقت بحيث لا يتسع إلا للإتيان بالواجب بالنسبة إلى الجميع لا يتحقق السبق في الإتيان به من أيٍ منهم.

ومقتضى ذلك تحقق شرط الوجوب بالنسبة إليهم جميعاً، وهذا خلاف المطلوب في الواجب الكفائي، فإنه مع قيام بعض المكلفين به يسقط الوجوب عن الباقين سواء أكان ذلك في سعة الوقت أو في ضيقه.

لا يقال: إنه يمكن علاج هذا المحذور بفرض أن شرط الوجوب ليس هو عدم سبق الغير إلى الإتيان بذلك الفعل بل الأعم منه ومن عدم قيامه به ولو متزامناً مع قيام المكلف به، فيندفع الإشكال ويبطل النقض بالصورة المذكورة حيث لا يثبت فيها الوجوب على المكلف مع قيام الغير بالعمل لفرض عدم تحقق

الشرط في حقه.

فإنه يقال: إن كون الشرط بهذه الصيغة يستلزم عدم ثبوت الوجوب في تلك الصورة على أيٍّ من الأطراف مع إتيانهم جميعاً بالمكلف به، فإن المفروض كون الشرط للوجوب عدم سبق الغير ولا مقارنته للمكلف في الإتيان به، وهذا الثاني متحقق في المورد، فلا وجوب في حق أيٍّ من القائمين بالفعل!!

المسلك الثاني: الالتزام بوحدة التكليف والمكلف والمكلف به.

وهذا هو ما اختاره المحقق النائيني ﷺ[1]ووافقه عليه السيد الأستاذ ﷺ[2]، والذي اعتمدا عليه في تقريره هو ما سبق من أن الملاك الواحد يقتضي تكليفاً واحداً، والملاك في مورد الوجوب الكفائي واحد قائم بالطبيعي أو بصرف الوجود منه فينبغي أن يكون التكليف أيضاً واحداً.

وتصوير ذلك هو بكون المخاطب به هو العنوان الانتزاعي ـ أي أحد الواجدين للشروط الخاصة ـ فإنه كما يصح كون متعلق التكليف عنواناً انتزاعياً فيعبِّر عن الوجوب عندئذٍ بالوجوب التخييري كما في الكفارة المخيرة بين الخصال الثلاث كذلك لا مانع من كون موضوع التكليف وهو المكلف به عنواناً انتزاعياً، وهذا هو حقيقة الوجوب الكفائي.

وبالجملة: إنه بعد ما حقق في محله من إمكانية كون متعلق التكليف عنواناً انتزاعياً بل كون ذلك هو واقع ما يعرف بالوجوب التخييري يجري مثل ذلك في ما هو موضوع للتكليف أيضاً أي يعقل كونه عنواناً انتزاعياً، بل هذا هو واقع الوجوب الكفائي إذ لا مبرر لتعدد التكليف مع وحدة الملاك كما تقدم، فالوجوب فيه ثابت على أحد الأفراد، وهذا العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على الجميع على سبيل البدل.

ويمكن الإيراد على هذا بوجهين ..

---

(١) لاحظ أجود التقريرات ج:١ ص:١٨٧ـ١٨٨.

(٢) لاحظ محاضرات في أصول الفقه ج:٤ ص:٥٤.

الوجه الأول: ما أفاده جمع منهم المحقق الأصفهاني ﵀[1] من أن الوجوب إنما هو إنشاء بداعي إيجاد الداعي بالإمكان في نفس المكلف، ولما كان هذا حقيقته فمن المحال توجهه إلى العنوان الانتزاعي، لأنه ـ العنوان الانتزاعي ـ ليس قابلاً لأن يتحقق له الداعي بالإمكان، فيتمشى منه الإرادة نحو إيجاد الفعل، وأما آحاد الأشخاص الواجدين للشروط فلم يتوجه التكليف إلى أيٍّ منهم، فما هو الموجب لتحقق الداعي لهم؟

وبالجملة: إن ما يفرض توجه التكليف إليه وهو عنوان (أحدكم) لا يمكن أن يتحقق منه الداعي لإيجاد الفعل، وما يمكن أن يتحقق منه الداعي لم يتوجه إليه التكليف، فلا يعقل جعل الوجوب على هذا النحو.

ولا ينبغي أن يقاس موضوع الحكم بمتعلقه، إذ لا يتوجه مثل هذا المحذور مع كون متعلق التكليف عنواناً انتزاعياً أي في مورد الواجب التخييري، لفرض كون التكليف فيه متوجهاً إلى شخص زيد المفطر في شهر رمضان مثلاً، فيصلح أن يكون سبباً لإيجاد الداعي في نفسه لتحقيق العنوان الانتزاعي، وهو إحدى خصال الكفارة الثلاث بالإتيان بواحدة منها.

الوجه الثاني: ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) من أن وحدة التكليف لا تتناسب مع تعدد الطاعة والثواب والعصيان والعقاب، كما يلتزم به في مورد الوجوب الكفائي، فإنه إذا أتى الجميع بالواجب في وقت واحد يعدُّ الجميع مطيعين ويستحقون الثواب، ولو ترك الجميع عُدّوا عصاة ويستحقون العقاب، فكيف يكون الحكم واحداً مع هذا التعدد في الطاعة والمعصية والثواب والعقاب؟!

فإن أُجيب عن ذلك بأن الحكم لما توجه إلى العنوان الانتزاعي وهو قابل للانطباق على الجميع كان ذلك هو الوجه من تعدد الطاعة والعصيان.

كان الجواب عنه أن انطباق العنوان على الجميع إنما هو على سبيل البدل، لا على سبيل العموم الاستغراقي لكي يوجب تعدد الإطاعة والمعصية.

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج:٢ ص:٢٧٨ـ٢٧٩.

وسيأتي بعض ما يرتبط بالمقام إن شاء الله تعالى.

المسلك الثالث: الالتزام بتعدد التكليف والمكلف ووحدة المكلف به.

أي أن الوجوب متعدد بعدد أفراد المكلفين، فكل واحد منهم يتوجه إليه وجوب بخصوصه، ولكن الواجب على الجميع واحد.

وأول من سلك هذا المسلك ـ على حد إطلاعي ـ هو السيد البروجردي ﷺ، ولفضل سبقه الآخرين في إبدائه والالتفات إلى أن متعلق التكليف يمكن أن يكون واحداً مع تعدد التكليف والمكلف ينبغي إيراد ما أفاده ﷺ بنصه كما ورد في تقرير بحثه قال ﷺ[1]: (والتحقيق أن يقال في تصويره ـ أي الوجوب الكفائي ـ إن الوجوب مطلقاً له إضافة إلى من يصدر عنه أعني الطالب، وإضافة أخرى إلى من يتوجه إليه أعني المطلوب منه، وإضافة ثالثة إلى ما يتعلق به أعني المطلوب.

والفرق بين العيني والكفائي ليس في المطلوب منه كما هو مقتضى التصويرات الثلاثة بل الفرق بينهما في المطلوب، فالمطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عن هذا الشخص، بخلافه في الوجوب العيني فإنه عبارة عن الفعل المقيد بصدوره عن هذا الفاعل الخاص.

وتفصيل ذلك هو أنه قد تكون المصلحة في صدور الفعل عن كل واحد من المكلفين فحينئذٍ يؤمر كل واحد منهم بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه، ففي قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً يكون كل واحد من المكلفين مأموراً بإيجاد طبيعة الصلاة المقيدة بصدورها عن نفسه، وقد تكون المصلحة في صدور طبيعة الفعل وتحققه في الخارج من غير تقيد بصدوره عن شخص خاص، فحينئذٍ يؤمر كل واحد من المكلفين بإيجاد هذه الطبيعة المطلقة حتى عن قيد صدورها عن نفسه.

والحاصل: أن مطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو وجود الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عمن كلف بها.

---

(١) نهاية الأصول ص:٢١٠ـ٢١١.

غاية الأمر أنه لما كان مطلوب المولى تحقق أصل الطبيعة من غير أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل أو عن ذلك دخالة في الغرض، وكان كل واحد من المكلفين قادراً على إيجاد هذه الطبيعة، فلا محالة يتوجه طلبه إلى كل واحد واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم، ومعه يكون التخصيص ترجيحاً بلا مرجح.

وبالجملة التكليف يتوجه إلى كل واحد منهم مستقلاً، ولكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن أصل الطبيعة غير المقيدة بصدورها عن نفسه، فالمكلفون متعددون وكل واحد منهم توجه إليه التكليف مستقلاً، ولكن المطلوب والمكلف به في جميع هذه التكاليف أمر واحد أعني به الطبيعة المطلقة).

وذكر سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في توضيح هذا المسلك: أن في حقيقة الوجوب مسلكين رئيسين: مسلك أن الوجوب هو من قبيل البعث ـ أو ما هو بمعناه ـ نحو الفعل، ومسلك أنه من قبيل وضع الشيء على ذمة المكلف. وعلى المسلك الأول لا إشكال في إمكانية بعث كل واحد من المكلفين إلى إيجاد تلك الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عن أيّ واحد منهم، وأما على المسلك الثاني فقد يستشكل بأنه كيف يكون شيء واحد على ذمم أشخاص متعددين، أي كيف يمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن متعددة؟

والجواب عنه ظاهر، وهو أن عدم إمكان تواجد الشيء في أكثر من مكان إنما هو في الأمور المادية الخارجية لا في الأمور الاعتبارية، والذمة وعاء اعتباري، ووضع الشيء عليها ليس أيضاً إلا اعتباراً محضاً، فلا مانع إذاً من اعتبار الشيء نفسه على ذمة أكثر من واحد، فإن الاعتبار خفيف المؤنة ولا تلحقه أحكام الأمور التكوينية.

ولهذا التزم الفقهاء في باب تعاقب الأيدي بأن العين المضمونة إذا كانت باقية فهي تكون في عهدة جميع الأيدي المتعاقبة، أما إذا كانت تالفة فيكون بدلها على ذمة الجميع. والفرق بين العهدة والذمة أن الأولى هي وعاء الوجود الاعتباري للأعيان الخارجية، والثانية هي وعاء الوجود الاعتباري لغيرها

كالديون ونحوها.

وبالجملة لا مانع من الالتزام بكون شيء واحد على ذمم الجميع. والوجه فيه: أن هذا مجرد اعتبار قانوني والاعتبار لا يخضع لأحكام الأمور الخارجية.

هذه هي المسالك الثلاثة في حقيقة الوجوب الكفائي، فما هو الصحيح منها؟

الذي ينبغي أن يقال: إن ما يشترك فيه المسلكان الثاني والثالث من وحدة المكلف به في الوجوب الكفائي خلافاً لما مرّ في المسلك الأول أمر متين لابد من الالتزام به كما ظهر مما ذكر في تقريب المسلك الثالث.

وأما في ما يختلف فيه المسلكان من التعدد أو عدمه في جانب التكليف والمكلف فيمكن أن يقال إن كلاً منهما يحمل جانباً من الصواب وينظر إلى الحقيقة من زاوية معينة.

توضيح ذلك: أن المحقق في محله من علم الأصول أن للوجوب الذي هو حكم قانوني عنصرين: شكلي ومعنوي، وقد اختلفوا في العنصر الشكلي فقال بعضهم: إنه وضع الشيء على ذمة المكلف. وقال آخرون: هو البعث نحو الشيء أو ما يقرب من ذلك.

وأما العنصر المعنوي فهو الوعيد على الترك أي الحكم الجزائي، فعندما يقال: (افعل كذا) فمعناه أنه إذا لم تفعل تستحق العقوبة.

وهكذا الحال في النهي، حيث إن عنصره الشكلي هو الزجر عن الفعل، وعنصره المعنوي هو الوعيد على الفعل.

وأما الاستحباب فعنصره الشكلي هو البعث نحو الشيء، وعنصره المعنوي هو الوعد على الشيء.

وفي جميع هذه الموارد يكون العنصر المعنوي مندمجاً في العنصر الشكلي ومفهوماً من الخطاب نفسه.

والملاحظ أن في الوجوب العيني يتطابق العنصران الشكلي والمعنوي أي يبعث زيد مثلاً بشخصه نحو أداء الصلاة ـ أو توضع الصلاة على ذمته ـ مع

الوعيد بمعاقبته على تقدير تركها، وهكذا بالنسبة إلى عمرو وخالد والآخرين.

وأما في الوجوب الكفائي فليس الحال كذلك، أي لا تطابق بين العنصرين الشكلي والمعنوي، فإذا قال المولى: (ليأت أحدكم بكأس من الماء) أي وإلا أعاقبكم، فالعنصر الشكلي إن كان من قبيل البعث نحو الإتيان بالكأس فهو موجه إلى العنوان الانتزاعي أي (أحدكم)، وكذلك إذا كان من قبيل وضع الإتيان به على الذمة فإنه يكون بالنسبة إلى ذمة (أحدهم) فهو مُنشأ على سبيل العموم البدلي.

وأما العنصر المعنوي أي الوعيد بالعقوبة على تقدير المخالفة فهو موجه إلى الجميع على نحو العموم الاستغراقي أي إذا تخلف الجميع عن الإتيان بكأس الماء استحق الكل العقاب.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إنه يتم المسلك القائل بوحدة التكليف والمكلف في الوجوب الكفائي بالنظر إلى عنصره الشكلي، كما يتم المسلك القائل بتعددهما بالنظر إلى عنصره المعنوي.

وبهذا يظهر أيضاً الجواب عن كلا الإشكالين المتقدمين على المسلك الثاني.

وكان الإشكال الأول ما ذكره المحقق الأصفهاني ﷺ من أن الوجوب هو إنشاء بداعي إيجاد الداعي بالإمكان في نفس المكلف، والعنوان الانتزاعي ليس محلاً له، وأما آحاد الأشخاص فحيث إن العنوان الانتزاعي ينطبق عليهم على سبيل العموم البدلي لا الاستغراقي فلا يكون الوجوب الموجه إليه موجباً لتحقق الداعي في نفوسهم.

والجواب عنه: أن الذي يوجب حصول الداعي في نفوس آحاد المكلفين هو العنصر المعنوي الذي مرّ أنه ثابت على نحو العموم الاستغراقي، فالعنصر الشكلي من البعث نحو الفعل أو وضعه على الذمة وإن كان على نحو العموم البدلي بلحاظ كون المكلف هو العنوان الانتزاعي إلا أن العنصر المعنوي المندمج فيه إنما هو على سبيل العموم الاستغراقي وهو أنه مع تخلف الجميع عن الإتيان

بالمأمور به فالكل مستحق للعقاب، وهذا هو الموجب لانقداح الداعي في نفوس المخاطبين للإتيان بالفعل. ولو لم يكن الوعيد بالعقوبة على نحو العموم الاستغراقي لأمكن أن يقال بأنه لا وجه لانقداح الداعوية في نفس أيٍّ واحد منهم كما أفيد. هذا بالنسبة إلى الإشكال الأول.

وكان الإشكال الثاني أنه كيف تتعدد الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب لوجوب واحد.

والجواب عنه أنه بلحاظ عنصره المعنوي فالوجوب وإن كان واحداً أي أن عنصره الشكلي هو بعث موجه إلى عنوان (أحدكم) أو وضع للشيء على ذمة (أحدهم) إلا أن عنصره المعنوي يكون على سبيل العموم الاستغراقي، فهو يقتضي تعدد الإطاعة والعصيان والمثوبة والعقاب، كما ظهر مما مرّ.

فظهر من جميع ما تقدم: أن المختار في حقيقة الوجوب الكفائي هو وحدة المكلف به، وكذلك التكليف والمكلف بلحاظ العنصر الشكلي، وتعددهما بلحاظ العنصر المعنوي.

بقي أمر، وهو أن هذا الذي ذُكر من حقيقة الواجب الكفائي إنما هو فيما إذا كان المطلوب فيه فعلاً واحداً من شخص واحد كالصلاة على الميت أو دفنه، ولكن هناك كثير من الموارد يكون المطلوب فيه أفعالاً متعددة من عدة أشخاص.

ويمكن أن يستشكل في انسجام بعض المسالك المتقدمة مع كون تلك الموارد من أفراد الواجب الكفائي أيضاً، ولذلك لابد من بعض التوضيح في هذا المجال ولاسيما أن محل البحث وهو وجوب حج المسلمين في كل سنة بحيث لا تتعطل الكعبة عن الحجاج من هذا القبيل، فإن ما يفترض أنه الواجب كفاية على المسلمين هو حج عدد منهم يصدق معه عرفاً عدم تعطل الكعبة عن الحجيج، فأقول:

إن موارد التعدد على قسمين: فإنه تارة يكون الملاك قائماً بالمجموع من حيث المجموع، وأخرى يكون لكل فعل شخص ملاكه الذي يستحصل به وإن لم ينضم إليه فعل غيره.

ومن أمثلة القسم الأول ما إذا توقف الدفاع عن بيضة الإسلام على مشاركة ألف شخص في قتال العدو بحيث لا يجدي الأقل من هذا العدد، فالملاك هنا واحد قائم بقتال الألف من حيث المجموع، ولا ملاك لقتال كل واحد في حد ذاته لعدم كونه محققاً للغرض المذكور. ونحو ذلك ما هو محل الكلام من وجوب أداء الحج كفاية لئلا تتعطل الكعبة عن الحجاج، فإنه إذا توقف صدق عدم تعطّلها على حج ألف شخص مثلاً يكون الملاك قائماً بحج مجموع هؤلاء ولا ملاك لحج البعض، فإنه لا يمنع من صدق العنوان المذكور عرفاً الذي هو المناط في هذا الباب لا الصدق العقلي كما هو واضح.

ومن هذا القبيل أيضاً ما لو أمر المولى بسحب حجر كبير من مكان إلى آخر وكان مما لا يقدر على سحبه إلا عشرة أشخاص، فخاطب جمعاً قائلاً: (ليسحب عشرة منكم هذا الحجر إلى ذلك المكان) فهنا أيضاً الملاك ليس قائماً بفعل آحاد الأشخاص من العشرة، بل بمجموع أفعالهم التي يتحقق بها السحب المطلوب.

ومن أمثلة القسم الثاني ما إذا كانت هناك حاجة إلى مائة شخص يخرجون للتبليغ الديني في شهر رمضان من مجموع ألف شخص قادر على ذلك فوجب على مائة منهم على نحو الوجوب الكفائي القيام بهذه المهمة، فإن الملاك في مثل ذلك يترتب على فعل كل واحد من الأشخاص المائة لا على فعل المجموع من حيث المجموع بحيث لو نقص العدد عن المائة لا يستوفى شيء من الملاك بل يستوفى بمقدار ما، أي لو خرج خمسون للتبليغ يستوفى الملاك بعددهم ويفوت بالنسبة إلى الباقين.

فينبغي البحث عن كيفية تخريج الوجوب الكفائي في القسمين وفقاً للمسالك الثلاثة المتقدمة ..

أما على المسلك الأول المبني على تعدد التكليف والمكلَف والمكلف به فالأمر واضح، فإنه في صورة تعدد الملاك يكون الفعل واجباً على كل واحد من الأشخاص القادرين على القيام به ولكن مقيداً بعدم قيام الآخرين بما يؤمّن

العدد المطلوب، فوجوب الخروج للتبليغ في المثال ثابت في حق كل من الأشخاص الألف ولكن مقيداً بعدم تصدي مائة غيره لهذه المهمة ـ لا مقيداً بعدم قيام شخص غيره بالأمر كما فيما إذا كان المطلوب فعل شخص واحد فقط ـ فلو قام تسعة وتسعون بها وتخلف واحد فقط أثِم الباقون كلهم، وأما أولئك التسعة والتسعين فقد امتثلوا التكليف المتوجه إليهم واستوفي الملاك القائم بفعل كل واحد منهم ولا إشكال.

وأما في صورة وحدة الملاك فلا يكفي كون الوجوب مقيداً بما ذكر، سواء في مثال القتال دفاعاً عن بيضة الإسلام ومثال الحج لئلا تتعطل الكعبة عنه ونحوهما مما يمكن لكل شخص القيام بفعل، أقصى الأمر إن الملاك قائم بأفعال مجموعة من الأشخاص من حيث المجموع، أو في مثال سحب الحجر ونحوه مما لا يتيسر لكل واحد في حد ذاته فعل شيء بل لابد من مشاركة مجموع الأشخاص للقيام به، فالحجر الذي لا يسحبه إلا عشرة إذا تصدى لسحبه ثمانية وتخلف الاثنان لم يمكن للثمانية فعل أيّ شيء بل يكون تصديهم لذلك عبثاً.

وكيفما كان فلا يكفي في الموردين في صورة وحدة الملاك تقييد الوجوب بما مرّ في صورة تعدد الملاك بل لابد من إضافة قيد آخر إليه تفادياً لبعض المحاذير، فإنه في مثال الحج المذكور إذا فرض أنه لم يخرج من الألف شخص الذين يتوقف صدق عدم تعطل الكعبة على حجهم إلا مائة فقط فلا إشكال في استحقاق بقية المسلمين القادرين على أداء الحج للعقوبة لعدم قيامهم بواجبهم الكفائي. ولكن ما حال هؤلاء المائة هل سقط التكليف عنهم بالعصيان أو بالامتثال؟

لا يمكن الالتزام بشيء منهما ..

أما الأول فواضح لفرض خروجهم لأداء الحج فيكف يكون سقوط التكليف عنهم بالعصيان؟!

وأما الثاني فكذلك لفرض أن الملاك كان واحداً وقائماً بحج مجموع الألف من حيث المجموع، وهو ما لم يتحقق في المورد، فكيف يتحقق الامتثال

للتكليف من دون تحقق الملاك المقوم له؟!

إذاً لا بد من الالتزام بعدم ثبوت التكليف بالحج في حق هؤلاء أساساً، أي ينكشف بعدم مشاركة التسعمائة الآخرين عدم وجوب الحج على المائة، وذلك من جهة أن الوجوب في حق كل واحد ليس مقيداً فقط بعدم قيام الآخرين بما يؤمّن العدد المطلوب بل بقيد آخر أيضاً وهو عدم امتناعهم عن تأمين ذلك العدد وإلا لم يجب على غير الممتنع منهم.

ففي مثال سحب الحجر إذا تصدى للسحب ثمانية وامتنع الباقون عن تكميل العدد المطلوب وهو العشرة لم يجب السحب على الثمانية أيضاً، وكذلك في مثال الحج إذا خرج مائة وامتنع سائر المسلمين عن تكميل العدد اللازم أي الألف يتعين عدم وجوب الحج على المائة أيضاً فسقوط التكليف عنهم ليس بالامتثال ولا بالعصيان بل لعدم تحقق شرطه وانتفاء موضوعه.

فظهر بهذا: أنه يمكن تخريج الوجوب الكفائي في محل البحث بناءً على المسلك الأول سواء في صورة وحدة الملاك أو صورة تعدده.

وأما على المسلك الثاني المبني على وحدة التكليف والمكلف والمكلَف به فيقع البحث في الصورتين أيضاً ..

أما في صورة وحدة الملاك فمن الواضح تبني أصحاب المسلك المذكور وحدة الوجوب لفرض وحدة الملاك، وتصوير ذلك في مثال الحج: أنه يتوجه سنوياً وجوب حج ألف شخص ـ وهو العدد الذي يفترض أنه يؤمّن حجهم عدم تعطل الكعبة ـ إلى ألف شخص من مجموع القادرين على أدائه أي على سبيل الكلي في المعين، فهو عنوان قابل للانطباق على سبيل البدل على أي (ألف شخص) فرض في مجموع من هو متمكن من أداء الحج من عشرات الآلاف من الأشخاص.

فالتكليف إذاً واحد، والمكلف به واحد أيضاً وهو مجموع ألف حجة، والمكلف هو ألف شخص من القادرين على أداء الحج بهذا العنوان القابل للانطباق على البدل على كل ألف شخص منهم.

ولكن هنا مفارقة، وهي أنه قد تقدم أن مقتضى المسلك المذكور هو تعدد الإطاعة في صورة قيام الجميع بالواجب في وقت واحد، وتعدد العصيان مع تخلف الجميع عن أدائه، فتساءل البعض أنه كيف يكون لوجوب واحد أكثر من طاعة أو أكثر من عصيان؟ ومرّ الجواب عنه.

ولكن يلاحظ أنه في مورد البحث يكون مقتضى المسلك المذكور أن يكون للوجوب الواحد عصيان من شخص وإطاعة من شخص آخر في الوقت نفسه، وذلك فيما إذا قام البعض بأداء العمل وتخلف الباقون فلم يستكمل العدد المطلوب، فإنه لابد من الالتزام بعصيان من تخلف، وأما من قام بالعمل فلا بد من الالتزام بكونه مطيعاً إذ لا يمكن أن يكون عاصياً ـ بما هو واحد ـ كما لا يمكن الالتزام بانتفاء الوجوب عنه، مثل ما تمّ تصويره على المسلك الأول، لأنه كان قائماً على أساس تقييد الوجوب بعدم امتناع الباقين عن تكميل العدد المطلوب، وهذا القيد لا يتحقق في حق غير المتنع فينتفي عنه الوجوب بخلاف الممتنع فيثبت في حقه ويعد عاصياً.

ولكن هذا مع تعدد الوجوب كما كان هو مقتضى ذلك المسلك، وأما بناءً على وحدة الوجوب كما هو مبنى المسلك المبحوث عنه فكيف يمكن التقييد بحيث ينتج انتفاء التكليف عن غير الممتنع، وثبوته على الممتنع وسقوطه عنه بالعصيان؟!

هذا فيما يتعلق بصورة وحدة الملاك.

أما في صورة تعدد الملاك فالأنسب بمن يتبنى المسلك المذكور هو الالتزام بتعدد التكليف، لأنه إنما قال بوحدته فيما مرّ من جهة أن الملاك الواحد يقتضي وجوباً واحداً سواء كان ذلك الملاك قائماً بفعل شخص واحد أو بمجموع أفعال عدّة أشخاص. وأما مع فرض تعدد الملاك كما في مثال الحاجة إلى تبليغ مائة شخص ـ كما مرّ ـ فمقتضى ذلك هو تعدد التكليف ويكون ذلك من قبيل ضم وجوب كفائي إلى وجوب كفائي آخر، فتدبر.

هذا فيما يتعلق بتصوير الوجوب الكفائي بناءً على المسلك الثاني.

وأما على المسلك الثالث المبني على تعدد التكليف والمكلَف ووحدة المكلّف به ففي صورة تعدد الملاك ـ كما في مثال التبليغ ـ لابد من الالتزام بأن متعلق الوجوب بالنسبة إلى كل واحد هو فرد واحد من مائة فرد من طبيعي التبليغ غير الملحوظ خصوصية صدوره من أي واحد من المكلفين.

وأما في صورة وحدة الملاك فالحال كذلك ولكن مع تقييد الوجوب بمثل ما مرّ على المسلك الأول أي تقييده بعدم امتناع الآخرين عن تكميل العدد المطلوب وإلا ينكشف عدم ثبوت التكليف في حق من تصدى للقيام بامتثاله لفرض كونه بلا ملاك في هذه الصورة.

فتحصل مما ذكر: أنه يمكن تخريج الوجوب الكفائي في مورد كون المطلوب أزيد من فعل شخص واحد على جميع المسالك الثلاثة، فتدبر.

هذا تمام الكلام في البحث الأول في حقيقة الوجوب الكفائي.

البحث الثاني: في ما يمكن الاستدلال به على وجوب الحج كفائياً بالإضافة إلى وجوبه العيني، وفيه جهتان ..

الجهة الأولى: في الروايات التي استدل بها على وجوب الحج في كل عام كفاية.

الجهة الثانية: في أنه هل يوجد مانع من الالتزام بالوجوب الكفائي للحج أو لا؟

أما البحث عن الجهة الأولى فقد ذهب جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) إلى أن الحج في جنب كونه واجباً عينياً ـ بشروط خاصة ـ يعدُ من الواجبات الكفائية، بمعنى أنه يجب على المتمكنين من أداء الحج في كل سنة القيام بذلك بحدٍّ لا تتعطل الكعبة المشرفة عن الحجاج.

وممن صرح بذلك السيد صاحب العروة ﷺ[1] حيث قال: (فإنه لا يبعد وجوب الحج كفاية على كل أحد في كل عام إذا كان متمكناً بحيث لا تبقى مكة خالية من الحجاج).

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٣.

وقد وافقه عليه أعلام المحشين، ولم يستشكل فيه إلا القليل منهم كالمحقق العراقي والسيد الكلبايكاني (قدس سرهما)[١]. وما يمكن أن يستدل به على هذا الحكم من الروايات هي ..

الرواية الأولى: وصية أمير المؤمنين عليه السلام وهي محكية في عدد من الروايات. منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[٢]، قال: بعث إلي أبو الحسن موسى عليه السلام بوصية أمير المؤمنين عليه السلام وفيها: ((.. الله الله في بيت ربكم فلا يخلو منكم ما بقيتم، فإنه إن ترك لم تناظروا، وأدنى ما يرجع به من أمه أن يغفر له ما سلف ..)).

ومنها: رواية عبد الله بن ميمون[٣]عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: ((كان في وصية أمير المؤمنين عليه السلام، قال: لا تتركوا حج بيت ربكم فتهلكوا)) .

ومنها: صحيحة حماد[٤]ـ وهو حماد بن عثمان ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان علي (صلوات الله عليه) يقول لولده: يا بني انظروا بيت ربكم فلا يخلون منكم فلا تناظروا)).

ومنها: ما ورد في نهج البلاغة[٥]: ((الله الله في بيت ربكم لا تخلوه ما بقيتم فانه إن ترك لم تناظروا)).

والمستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في قوله: (بعث إليّ أبو

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٣.

(٢) الكافي ج:٧ ص:٤٩ ـ٥٢.

(٣) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص:٢٣٦.

وتجدر الإشارة إلى أنها مروية فيه بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن عبد الله بن ميمون، ولكن إبراهيم من الطبقة السابعة وعبد الله من الخامسة فلا يسعه الرواية عنه مباشرة، والمتداول في الأسانيد توسط حماد بن عيسى أو جعفر بن محمد الأشعري بينهما (لاحظ الكافي ج:٢ ص:٥٢٧، ج:٣ ص:٢٢) والثاني غير موثق.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧٠.

(٥) نهج البلاغة ج:٣ ص:٧٧ من وصية له عليه السلام للحسن والحسين عليهما السلام لما ضربه ابن ملجم (لعنه الله).

الحسن موسى عليه السلام بوصية أمير المؤمنين) أنه اطلع على النص المكتوب لوصيته عليه السلام فلا يبعد أن الفقرة الخاصة منها بالحج كانت على الوجه المذكور في هذه الصحيحة. وقريب منه ما ورد في صحيحة حماد وفي نهج البلاغة. وأما ما ورد في رواية عبد الله بن ميمون فالظاهر أنه نقل بالمعنى، ويمكن جعله قرينة على أن قوله: (لا تناظروا) هو من الإنظار، والمراد منه هو عدم منح المهلة قبل العذاب، فيكون كناية عن الهلاك.

قال المحقق الشيخ حسن ابن شيخنا الشهيد الثاني (قدس سرهما)[1]: (والمراد بالمناظرة ههنا الإنظار، استعمالاً لبناء فاعل في معنى (أفعل) كعافاه الله وأعفاه. ولا يعترض بتوقف مثله على السماع، وخلو كلام أهل اللغة من ذكر هذا المعنى لناظر، فإن جوابه يعلم مما يأتي في الحديث الحسن[2] .. ومثله كاف في السماع وإن لم يتعرضوا له، فإن الاستدراك عليهم ليس بعزيز، وقد عرف أيضاً من شأنهم وربما اكتفوا بما ادعوا سماعه بما دون هذا كما تدل عليه شواهدهم).

وكيفما كان فوجه الاستدلال بالوصية المباركة هو أنها تضمنت الوعيد بنزول العذاب فيما إذا تخلّف المسلمون عن أداء الحج، وتُرك البيت خالياً من الحجاج، فيفهم من ذلك أن الحضور في موسم الحج وأداء مناسكه واجب كفائي بحيث لا يصدق عرفاً أنه عطّل البيت وخلا من الحجاج، وهذا هو المقصود.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بوجوه ..

الوجه الأول: أن الخطاب في الوصية لم يكن موجهاً إلى عامة المؤمنين بل موجهاً إلى أولاد الإمام عليه السلام كما نصت على ذلك صحيحة حماد، وعلى ذلك فالمقصود بها هو حثّهم على الحضور في مواسم الحج.

ولعله بالنظر إلى أن لأهل البيت عليهم السلام الزعامة الدينية على المسلمين فينبغي لهم الحضور في مواضع ومواسم تجمع الناس لأجل هدايتهم وإرشادهم

---

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٦٠-٦١.

(٢) مراده من الحديث الحسن رواية الحسين الأحمسي الآتية.

وتثقيفهم والتواصل معهم، فإن ذلك كان أمراً في غاية الأهمية ولا سيما مع صعوبة وسائل الاتصال الأخرى في تلك الأزمنة.

وبالجملة: الوصية ناظرة إلى أهمية استغلال موسم الحج من قبل أهل البيت عليهم السلام للتواصل مع شيعتهم ومع سائر المسلمين.

وفي الجانب الآخر قد ورد في روايات متعددة حثّ المؤمنين على زيارة الإمام عليه السلام بعد أداء الحج تحقيقاً لهذا التواصل.

إذاً لا علاقة لمفاد الوصية بما هو محل الكلام من وجوب الحج كفاية على المسلمين لئلا يخلو البيت الشريف من الحجاج.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأن المذكور في نص الوصية برواية الكافي ـ ونقله هو الأساس ـ أن الإمام عليه السلام أوصى بها (الحسن عليه السلام وأهل بيته وولده ومن بلغه كتابه)، والظاهر أن المقصود بـ(من بلغه كتابه) هو عامة المسلمين، فهي وصية عامة ولا اختصاص لها بأهل البيت عليهم السلام.

ويؤكد ذلك قوله عليه السلام: ((إن تُرك)) مبنياً للمجهول، فإنه ظاهر في إرادة ترك الناس عامة للبيت لا ترك خصوص ولده عليهم السلام، وكذلك قوله عليه السلام: ((لم تناظروا)) الدال على نزول العذاب مع الترك، فإنه لا يناسب أن يكون المقصود بالترك مجرد عدم حضور ولده عليهم السلام في الموسم.

الوجه الثاني: أن المذكور في الوصية بحسب النص المذكور في الكافي ـ وهو الأساس ـ التحذير من ترك البيت خالياً، وهو لا يقتضي أداء الحج، أي أنها إن دلّت على شيء فإنما تدل على لزوم الحضور عند البيت الحرام، ويتحقق ذلك بأداء العمرة، بل أداء الطواف المندوب أيضاً، وأما وجوب أن يكون الحضور من خلال أداء الحج في موسمه فلا يستفاد من الوصية بوجه.

وهذا الكلام صحيح في حدّ ذاته، ولكن الملاحظ أنه ورد في رواية عبد الله بن ميمون قوله عليه السلام: ((لا تتركوا حج بيت ربكم)) وهو كما مرّ من باب النقل بالمعنى، وظاهر الرواية أن النقل بالمعنى كان من الإمام عليه السلام لا من

الراوي. فيكون تفسيراً منه عليه السلام للمراد بعدم خلو البيت الوارد في وصية أمير المؤمنين عليه السلام، فلا بد من البناء عليه.

الوجه الثالث: أن الملاحظ لمختلف فقرات وصية الإمام عليه السلام يجد أنه عليه السلام كان بصدد التأكيد على الالتزام بأداء أهم الواجبات وجملة من المستحبات المهمة، فأكّد عليه السلام على أداء الصلاة والزكاة والصيام والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أكّد على رعاية الأيتام ومعايشة الفقراء والمساكين والإحسان إلى النساء والمماليك وأداء حقوق الجيران ونحو ذلك، فمن المستبعد جداً أن يكون ما ذكره بشأن البيت الحرام مسوقاً لبيان الوجوب الكفائي للحج، أي أنه ترك ذكر وجوبه العيني على المستطيع وبيّن وجوبه الكفائي على مطلق القادر على الخروج إليه. إن هذا بعيد عن مساق فقرات الوصية، بل المنساق منها أنه أراد عليه السلام بتلك الفقرة التأكيد على أداء الحج واجباً ومستحباً، كما هو معروف في الشريعة المقدسة من كونه واجباً عيناً على المستطيع مرة واحدة، ومستحباً عيناً بالنسبة إلى غيره، فتدبر.

الرواية الثانية: حسنة الأحمسي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لو ترك الناس الحج لما نوظروا العذاب. أو قال: أنزل عليهم العذاب)).

ونحوها رواية لأبي بصير[2].

ويمكن أن يقال: إنه ليس في هاتين الروايتين دلالة على الوجوب الكفائي، لجواز أن يكون المراد بترك الحج هو ترك الحج الواجب عيناً، كما ورد شبيهه في الزكاة في صحيحة أبي حمزة[3] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((وجدنا في كتاب علي عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا منعت الزكاة منعت الأرض بركاتها)).

الرواية الثالثة: رواية حنان بن سدير[4] عن أبيه قال: ذكرت لأبي جعفر

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٠.

(٢) علل الشرائع ج:٢ ص:٥٢٢.

(٣) الكافي ج:٣ ص:٥٠٥.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧١.

عليه السلام البيت. فقال: ((لو عطلوه سنة واحدة لم يناظروا)).

وهذه الرواية غير نقية السند حيث إن سدير والد حنان لم تثبت وثاقته وإن كان هو من رجال ما يعرف بتفسير القمي ورجال كامل الزيارات، فإنه لا يجدي في إثبات وثاقته كما هو موضح في محله.

كما أنه يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً من جهة أن ما ذكره الإمام عليه السلام إنما هو تعطيل البيت سنة واحدة، أي تعطيله عما تجري عنده من المناسك في حج أو عمرة طوال العام، فليس في الرواية ذكر للحج بخصوصه ليستدل بها على وجوب الحج كفاية.

الرواية الرابعة: معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[1] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن ناساً من هؤلاء القصاص يقولون: إذا حج رجل حجة ثم تصدق ووصل كان خيراً له، فقال: ((كذبوا، لو فعل هذا الناس لعطل هذا البيت. إن الله تعالى جعل هذا البيت قياماً للناس)).

ووجه الاستدلال بها دلالتها على أن تعطيل البيت عن الحج أمر مبغوض للشارع المقدس، ولازم ذلك تشريع وجوب الحج كفائياً، إذ لا ضمانة لولاه لعدم تعطّل البيت في بعض السنوات.

ولكن هذا غير تام بل المستفاد من الرواية أن الضمانة لعدم تعطّل البيت عن الحجاج هو في جعل ثواب الحج المندوب أزيد من ثواب الصدقة ونحوها من الخيرات، فإن الحج مما فيه مؤنة وكلفة كبيرة على الحاج، فلو كان أقل ثواباً من بقية الخيرات لترك الناس الحج المندوب واتجهوا إلى غيره من الخيرات، فيؤدي ذلك إلى تعطّل البيت لقلة المستطيع الذي يجب عليه أداء الحج ويخرج لذلك، وهذا ما يخالف الغرض من جعل البيت قياماً للناس، يقوم به أمر معاشهم ومعادهم.

وبعبارة أخرى: إن الرواية إنما تدل على أن محذور تعطل البيت مما يمكن تفاديه بجعل الحج المندوب أكثر ثواباً من الصدقة وصلة الرحم ونحوهما، فكيف

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٢.

يستفاد منها تشريع وجوب الحج كفائياً تفادياً للمحذور المذكور؟!

الرواية الخامسة: معتبرة عبد الله بن سنان وقد وردت بمتنين ..

الأول: ما أورده الكليني والصدوق بإسنادهما عن عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شاؤوا وإن أبوا، فإن هذا البيت إنما وضع للحج)).

ووجه الاستدلال بالرواية بهذا المتن أن مقتضى إطلاقها أن وظيفة الإمام عليه السلام إجبار الناس على أداء الحج لئلا يتعطل البيت، حتى إذا لم يكونوا مستطيعين له شرعاً ـ أي ممن يجب عليهم الحج عيناً ـ وهذا لا محمل له إلا أن يكون الحج واجباً كفائياً، فتكون الرواية دليلاً عليه.

وقد يناقش في هذا الاستدلال بأن ما يستفاد منها إنما هو وجوب طاعة الناس للإمام عليه السلام عند إلزامهم بأداء الحج لئلا يتعطل البيت، ولا يظهر منها كون ذلك من جهة وجوب الحج عليهم كفاية قبل إلزام الإمام إياهم بأدائه، فيمكن أن يكون من جهة وجوب إطاعة الإمام فيما يأمر به، لأنه ولي الأمر وله صلاحية الأمر والنهي حسب مقتضيات المصلحة العامة، فإذا وجد أن الناس لا يهتمون بأداء الحج حتى يصل إلى حد تعطل البيت فله بل عليه أن يأمر بخروجهم إلى الحج، ويمكن أن يكون الوجوب عينياً بأن يتوجه إلى أناس محددين، ويمكن أن يكون كفائياً، وهذا غير ما هو محل البحث.

وبالجملة: لا دلالة في الرواية على ثبوت الوجوب سابقاً على أمر الإمام ليقال: إنه لابد أن يكون كفائياً في صورة عدم توفر شروط وجوب الحج عيناً.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن التعبير بالإجبار يدل على وجود الوجوب في مرحلة سابقة عليه، حيث إن مقتضى الإجبار استخدام القوة أو التهديد باستخدامها، ولا يكون ذلك إلا بعد وجود أمر متوجه إلى المكلف لم يتصد لامتثاله، فتتخذ بحقه الإجراءات المناسبة لإجباره على ذلك.

ولو كان المقصود ثبوت الوجوب بأمر من الإمام عليه السلام لكان المناسب أن

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٢. علل الشرائع ج:٢ ص:٣٩٦.

يقول عليه السلام: (لوجب على الإمام أن يأمرهم بالحج فإن لم يطيعوا أجبرهم عليه) فتعبير (الإجبار) إنما يستخدم في مورد تخلف الشخص عما هو وظيفته، كما في مورد إجبار الإمام الزوج على الإنفاق على زوجته مثلاً، فإنه من جهة ثبوت الوجوب عليه في مرحلة سابقة، وتخلفه عن امتثاله من طوع نفسه فيجبر عليه عندئذ.

هذا والصحيح أن يناقش الاستدلال المذكور من وجهين آخرين ..

أولاً: بأن مبناه كون المراد بتعطيل الحج من الرواية هو تعطيله مطلقاً، لا تعطيل ما يجب أداؤه عيناً أي على واجدي الاستطاعة، وهذا غير ظاهر بل يحتمل أن يكون المراد تعطيل خصوص حجة الإسلام المعروف وجوبها في الشريعة المقدسة، وهو ما يقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، ولا أقل من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من التمسك بالإطلاق.

وثانياً: إنه لو سُلّم أن المراد من تعطيل الحج هو تعطيله مطلقاً، إلا أن مبنى الاستدلال المذكور ـ كما سبق في تقريبه ـ هو الأخذ بالإطلاق، أي أن الرواية تدل على أن وظيفة الإمام عليه السلام هي إجبار الناس على الحج لئلا يتعطل البيت. ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورة وجود أشخاص من أهل الاستطاعة أي من واجبي الحج عليهم عيناً، ليكونوا هم مورد الإجبار، وصورة عدم وجود أشخاص من هذا القبيل، فلا بد من فرض وجوب الحج على القادرين على أدائه كفاية حتى يكونوا محلاً للإجبار في هذه الصورة الثانية.

ولكن التمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب الكفائي في غير محله، لأن المحقق في محله من علم الصول أنه كلما كان شمول المطلق لفرد من أفراده متوقفاً على مؤنة زائدة لم يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات تلك المؤنة. ومن هنا قالوا: إن الآية الكريمة الدالة على جواز الأكل من بيوت جمع من الأرحام وغيرهم لا تصلح دليلاً على جواز مثل كسر القفل ونحوه من التصرف في مال صاحب البيت بأزيد مما تقتضيه طبيعة الأكل.

والمقام من هذا القبيل فدليل إجبار الناس على الحج لئلا يتعطل البيت لا

يفي بإثبات تشريع الوجوب الكفائي في صورة عدم توفر من يجب عليه أداء الحج عيناً، فإن هذه مؤنة زائدة لا يفي الإطلاق بإثباتها.

هذا مضافاً إلى أن مقتضى التقريب المذكور ـ لو تم ـ هو ثبوت الوجوب الكفائي بالنسبة إلى غير من يتوجه إليهم الوجوب العيني لا مطلقاً، وهذا غير ما التزم به القائل بالوجوب الكفائي.

هذا في ما يتعلق بالمتن الأول للرواية.

الثاني: ما أورده الكليني[1] أيضاً بإسناده عن عبد الله بن سنان قال لي أبو عبد الله: ((قال لي إبراهيم بن ميمون: كنت جالساً عند أبي حنيفة فجاءه رجل فسأله فقال: ما ترى في رجل قد حج حجة الإسلام، الحج أفضل أم يعتق رقبة؟ فقال: لا بل عتق رقبة)). فقال أبو عبد الله عليه السلام: ((كذب والله وأثم، لحجة أفضل من عتق رقبة ورقبة ورقبة حتى عدّ عشراً، ثم قال: ويحه في أي رقبة طواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة وحلق الرأس ورمي الجمار، لو كان كما قال لعطل الناس الحج، ولو فعلوا كان ينبغي للإمام أن يجبرهم على الحج إن شاؤوا وإن أبوا، فإن هذا البيت إنما وضع للحج)).

وقد أورده الشيخ[2] أيضاً بإسناده عن عبد الله بن سنان ولكن مع بعض الاختلافات الطفيفة.

والرواية بهذا المتن مما يمكن البناء على دلالتها على وجوب الحج كفاية، ولا يرد على الاستدلال بها ما تقدم من الوجهين في الاستدلال بالمتن الأول.

توضيح ذلك: أن صدر الرواية إلى قوله: ((لو كان كما قال لعطل الناس الحج)) قريب في المضمون من صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة، ومرّ أنه لا دلالة فيها على الوجوب الكفائي، وأما ذيل الرواية وهو قوله: ((ولو فعلوا لكان ينبغي للإمام أن يجبرهم على الحج ..)) فهو يدل على كون الحج واجباً كفاية، لأن المراد بقوله: (ولو فعلوا) هو تعطيل الحج، والمقصود به بقرينة

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٥٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٢.

الصدر هو التعطيل بترك أداء الحج الاستحبابي، ولابد أن يكون اعتبار تركه مؤدياً إلى التعطيل بلحاظ كون عدد من يؤدون الحج وجوباً قليلاً نسبياً في تلك الأزمنة لعدم توفر شروط الاستطاعة على الغالب بحيث لولا حضور من يحج استحباباً يصدق ولو بشيء من العناية تعطيل البيت، إذ ليس المقصود تعطيله نهائياً، فإن هذا مما لا يحدث عادة، ولو من جهة حضور من هم من سكان مكة وأطرافها القريبة، فلا بد أن يكون إطلاق التعطيل من جهة قلة عدد الحضور بالقياس إلى ما ينبغي أن يكون عليه، من قبيل صدق تعطيل المسجد الذي يتسع لعشرات الآلاف من الناس إذا كان رواده لا يتجاوزون العشرات.

والحاصل: أن من الواضح أن المراد بقوله ﷺ: ((ولو فعلوا)) هو تعطيل الحج بترك الحج الاستحبابي، وعلى ذلك فالإجبار المذكور في الرواية إنما يتعلق بمن يستحب في حقهم أداء الحج ولا يقومون به، فيكشف ذلك عن كون الحج واجباً عليهم كفاية بالإضافة إلى استحبابه العيني بالتقريب الذي تقدم آنفاً.

ولا يرد هنا ما مرّ هناك من احتمال أن يراد بتعطيل الحج تعطيل الحج الواجب، كما أن استفادة الوجوب الكفائي لا يستند إلى الإطلاق، بل لأن مورد الإجبار هو خصوص من يستحب في حقهم أداء الحج كما عرفت.

نعم مقتضى ذلك هو ثبوت الوجوب الكفائي بالنسبة إلى غير من يجب عليهم الحج كما مرّ مثل ذلك في الاستدلال بالمتن الأول.

لا يقال: إن المذكور في هذا المتن الثاني قوله ﷺ: ((لكان ينبغي للإمام أن يجبرهم)) ولفظة (ينبغي) لا تدل على الوجوب، بخلاف المذكور في المتن الأول حيث ورد فيه: ((لوجب على الإمام أن يجبرهم))، وعلى ذلك فلا يثبت وجوب الإجبار على الإمام، وبالتالي لا يمكن اكتشاف ثبوت الوجوب الكفائي.

فإنه يقال: إن استفادة الوجوب الكفائي ليس من جهة كون الإجبار واجباً على الإمام ليقال: إنه مع اختلاف النسخ لا سبيل إلى إحراز وجوبه، بل من جهة أصل مشروعية الإجبار، فإنه لا محل له إلا مع ثبوت التكليف الإلزامي

في مرحلة سابقة وتخلّف المكلف عن امتثاله، فيتصدى الإمام لإجباره عليه سواءً كان ملزماً بذلك أو مما ينبغي له.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن صحيحة عبد الله بن سنان بالمتن الأول لا تنهض بإثبات الوجوب الكفائي للحج، وأما بالمتن الثاني فيمكن الالتزام بدلالتها عليه، فأي المتنين ينبغي الاعتماد عليه؟

يمكن أن يقال في بادئ النظر: إن المتن الأول استنساخ للجزء الأخير من المتن الثاني، ولعل ذلك من صنع الكليني ﷺ، فإنه أورد المتن الثاني أولاً في (باب ثواب الحج والعمرة) ولتعلق المقطع الأخير منه بـ(باب إجبار الناس على الحج) استنسخه وأورده منه، وعلى ذلك فالعبرة بالمتن الثاني الأصلي.

ومنه يظهر: كيف أن التقطيع في الرواية يؤدي إلى تغيّر المعنى وفساده في بعض الحالات.

أقول: لا تصح نسبة التقطيع إلى الكليني ﷺ لوجهين ..

أولاً: اختلاف المتنين من حيث ورود التعبير بـ(وجب) في الأول و(ينبغي) في الثاني كما مرّ، ولو كان الثاني مما اقتطعه من الأول لما أحدث فيه هذا التغيير، إذ لا مبرر له.

وثانياً: إن الشيخ الصدوق ﷺ قد أورد المتن الأول في العلل بإسناد مغاير لما في الكافي، فيعلم أنه كان موجوداً في مصدر آخر غيره، فتأمل[1].

---

(١) وجه التأمل ما يلاحظ أحياناً من أن الصدوق ﷺ يقتبس الحديث من الكافي، ولكن يذكره بسنده إلى بعض رواته لا بسنده إلى الكليني، وقد وقع جرّاء ذلك في بعض الأخطاء، منها أن الكليني ﷺ أورد في بعض أبواب الحج (ج:٤ ص:٢٤٢) رواية عن أحمد بن محمد عن علي بن الحسن الميثمي عن أخويه محمد وأحمد، والمراد بـ(أحمد بن محمد) المبتدأ به السند هو (العاصمي)، الذي هو من مشايخ الكليني، ولكن يبدو أن الصدوق ظن أنه أحمد بن محمد بن عيسى فأورد الرواية في العلل (ج:٢ ص:٤١٠) ـ في باب أخذ جميع رواياته فيه من الكافي ـ عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن علي بن الحسن الميثمي .. الخ، فأصبح السند مشوهاً، فإن أحمد بن محمد الذي يروي عن علي بن الحسن الميثمي ـ أي ابن فضال ـ هو العاصمي كما مرّ وسعد بن عبد الله لا يروي عنه، وأحمد بن محمد الذي يروي عنه سعد بن

وكيفما كان فالظاهر أن هذه الرواية الشريفة هي من مرويات كتاب الحسين بن سعيد الذي حكى النجاشي عن أستاذه ابن نوح أن كتبه كانت مختلفة بحسب اختلاف الرواة عنه، قال النجاشي(١): (أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة. فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله في جواب كتابي إليه: والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي (رضوان الله عليه) فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي وأبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي والحسين بن الحسن بن أبان وأحمد بن محمد بن الحسن بن السكن القرشي البردعي وأبو العباس أحمد بن محمد الدينوري.

فأما ما عليه أصحابنا والمعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى .. فيجب أن تروي عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل رواية على رواية ولا نسخة على نسخة، لئلا يقع فيه اختلاف).

وفي ضوء هذا يحتمل أن يكون الاختلاف بين متني رواية ابن سنان من جهة الاختلاف بين نسخ كتاب الحسين بن سعيد، كأن يكون المتن الأول المختصر من مرويات الحسين بن الحسن بن أبان عنه ــ كما ورد كذلك في علل الشرائع(٢)ـ والمتن الثاني المفصل من مرويات أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد، فقد أورده الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد.

و(أحمد بن محمد) هذا يحتمل أن يكون أحد الشخصين، فقد روى عن العدة عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد في العديد من

عبد الله هو ابن عيسى الذي لا يروي عن علي بن الحسن بن فضال.

ويحتمل أن تكون رواية عبد الله بن سنان المبحوث عنها مما اقتبسه الصدوق من الكافي أيضاً، ولكن بحذف السند إلى الحسين بن سعيد وإيراد بدله من أسانيده إليه، فتأمل.

(١) رجال النجاشي ص:٥٩.

(٢) هذا مبني على أن لا يكون الصدوق قد أخذ الرواية من الكافي واستبدل سنده إلى الحسين بن سعيد بطريقه إليه كما مرّ.

الموارد[١] كما روى عن العدة عن أحمد بن محمد بن خالد في بعض الموارد[٢].

ولكن مع ذلك فالأقرب في النظر أن المراد به هو أحمد بن محمد بن عيسى حيث يظهر بالتتبع أن الكليني لا يعبر بـ(أحمد بن محمد) إلا عن ابن عيسى، وأما ابن خالد فيذكره بعنوان أحمد بن محمد بن خالد أو أحمد بن أبي عبد الله، فتدبر.

وكيفما كان فالأقرب أن المتن الثاني المفصل مروي في الكافي عن طريق أحمد بن محمد بن عيسى الذي قال ابن نوح: إن ما رواه من كتب الحسين بن سعيد هو المعول عليه عند أصحابنا. وأما في التهذيب فقد ابتدأ الشيخ فيه باسم الحسين بن سعيد، ومن المؤكد أنه لم يأخذه من الكافي للاختلاف بينهما في بعض الكلمات، ويظهر من المشيخة أن بعض ما كان في التهذيبين مبدوءاً باسم الحسين بن سعيد قد أخذه من كتبه برواية أحمد بن محمد بن عيسى والحسين بن الحسن بن أبان[٣]، وبعض آخر برواية محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عنه، وبعض آخر برواية سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عنه.

فالنتيجة: أنه لا يعلم بالضبط مصدر الشيخ ﷺ في نقل المتن الثاني لرواية ابن سنان.

وأما المتن الأول المختصر، المذكور في الكافي فالسند إليه لا يختلف عن السند إلى المتن المفصل، وبذلك يظهر كونهما معاً من مرويات النسخة المعتمدة من كتب ابن سعيد وهي نسخة أحمد بن محمد بن عيسى، ولا غرابة في أن يروي الحسين بن سعيد رواية ابن سنان هذه مختصرة مرة ومفصلة مرة أخرى. وعلى ذلك فلا مانع من الاعتماد على المفصلة دليلاً على وجوب الحج كفاية.

الرواية السادسة: صحيحة الفضلاء حفص بن البختري وهشام بن سالم

---

(١) لاحظ الكافي ج:٢ ص:٥٢٨، ج:٣ ص:٢٦٦، ج:٤ ص:٢٥٩، ج:٥ ص: ٧٧، ج:٦ ص:١٨٧ وغير ذلك.

(٢) لاحظ الكافي ج:٦ ص:٣٥٤.

(٣) يلاحظ أن الشيخ ﷺ لم يفرق بين ما رواه الرجلان من كتب ابن سعيد مع تنصيص ابن نوح على اختلافها باختلاف الرواة.

ومعاوية بن عمار وغيرهم[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، وعلى المقام عنده[٢]، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين)).

والمقطع الأول من هذه الصحيحة أي قوله عليه السلام: ((لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك)) يماثل في المضمون الرواية المختصرة لعبد الله بن سنان، فلو كان الإمام عليه السلام قد اقتصر عليه في حديثه لجرى فيه ما تقدم بشأن تلك الرواية من عدم دلالته على وجوب الحج كفاية، أي لا يمكن التمسك بإطلاق الإجبار لاستكشاف الوجوب الكفائي في صورة عدم توفر عدد كافٍ ممن تجتمع فيهم شروط الوجوب العيني.

ولكن الملاحظ أن الإمام عليه السلام ذكر في جنب الإجبار على الحج الإجبار على المقام عنده أي عند البيت، فيدلّ على كون السكن في مكة بحيث لا تخلو من الناس أمراً واجباً شرعاً، لدلالة الإجبار على توجه الوجوب في المرحلة السابقة عليه كما تقدم بيانه.

ومن الواضح أن هذا الوجوب ليس على سبيل الوجوب العيني على أشخاص معيّنين، فلا بد إذاً أن يكون على نحو الوجوب الكفائي، وأيضاً ذكر عليه السلام مثل ذلك بالنسبة إلى زيارة النبي صلى الله عليه وآله والمقام عنده، فيفهم منه أن الزيارة والسكن عند قبره صلى الله عليه وآله واجبان كفائيان نظير السكن عند البيت الحرام.

وإذا كانت زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله واجبة كفاية فلا بد أن يكون حج بيت الله الحرام كذلك، ولا أقل في صورة عدم توفر عدد كافٍ ممن تجتمع فيهم شروط وجوبه عيناً، وإلا يلزم أن يكون الحج أقل أهمية من الزيارة حيث يجب على المسلمين كفاية زيارة قبر نبيهم صلى الله عليه وآله في جميع الأزمنة فلا يترك خالياً من الزوار، ولا يجب عليهم حج بيت الله إذا لم يكن فيهم من تجتمع فيه شروط

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٢. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٥٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٤١.

(٢) إن جملة (وعلى المقام عنده) لم ترد في التهذيب المطبوع، فلاحظ.

وجوبه عيناً، فيجوز أن يُترك خالياً من الحجاج، وهذا غير محتمل.

وبعبارة أخرى: إن الإجبار على أداء الحج لّما كان مقروناً في الذكر بالإجبار على زيارة قبر النبي ﷺ، وكان الثاني دليلاً على ثبوت الوجوب الكفائي للزيارة صحّ أن يجعل ذلك قرينة على إرادة ثبوت الوجوب الكفائي في الحج أيضاً، ولا أقل في صورة عدم توفر من تجب عليه حجة الإسلام بمقدار معتدٍ به، للقطع بأن الحج أعلى منزلة من الزيارة، فيشكل ذلك قرينة عرفية على استفادة الوجوب الكفائي بشأنه أيضاً.

فالنتيجة: أنه يمكن الاستناد إلى هذه الصحيحة في كون الحج واجباً كفائياً في الجملة.

بقي هنا شيء، وهو أنه بناءً على الالتزام بالوجوب الكفائي استناداً إلى صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة الفضلاء، فالقدر المتيقن ممن يثبت في حقه هو المتمكن مالياً من تحمل نفقات الحج، وأما الذي لا مال له وإن أمكنه تحصيله بالاقتراض أو نحوه أو الذهاب متسكعاً فهل يكون مشمولاً للوجوب الكفائي أو لا؟

يمكن أن يقال: إن صحيحة عبد الله بن سنان لا تدل على ذلك، لأن الوارد فيها أنه لو كان العتق ونحوه أكثر ثواباً من الحج المندوب لترك الناس الحج وعطلوه، ولو عطلوه فعلى الإمام أن يجبرهم على أدائه، فموردها من يجدون المال الوافي بنفقة الحج ولكنهم يصرفونها في موارد أخرى من العتق ونحوه مما يؤدي إلى تعطيل الحج بترك أدائه مستحباً، ففي مثل ذلك يتصدى الإمام لإجبارهم على الخروج إلى الحج لئلا يتعطل، وأما أولئك الذين لا يجدون المال الكافي لنفقة الحج فليس في الصحيحة دلالة على كونهم مشمولين للإجبار المذكور فيها لتدل على ثبوت الوجوب الكفائي في حقهم أيضاً.

وأما صحيحة الفضلاء فيمكن أن يقال: إن مقتضى صدرها وهو قوله عليه السلام: ((لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك)) ــ الذي استفيد منه وجوب الحج كفاية ــ هو شمول الحكم لكل قادر على أداء

الحج غير مقيد بكونه واجداً للمال فعلاً، إذ لا تعرض فيه لكون التارك موسراً أو لا؟

ولكن ورد في ذيلها قوله عليه السلام: ((فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين)) فيعلم منه: أن محل الكلام في الصدر هو خصوص الواجدين للمال، وأما غيرهم فلا يشملهم الإجبار المذكور فيه، وبالنتيجة أنه لا دليل على ثبوت الوجوب الكفائي في حقهم.

نعم إذا بذل الإمام نفقة الحج لمن لا مال له فإن كان ممن لم يسبق له أداء حجة الإسلام يصبح الحج واجباً عليه عيناً، وإن كان قد أدّاها من قبل فإن ألزمه بالقبول يتعين عليه ذلك أيضاً، وان لم يلزمه به فلا يجب عليه حتى كفاية لعدم الدليل عليه، ولو بذل بمقدار نفقة ألف شخص مثلاً من غير تحديد أشخاصهم وجب على المبذول لهم القبول كفاية مع كون البذل على سبيل الإلزام بالخروج.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن أصل وجوب الحج كفاية مما يمكن الالتزام به في الجملة، أي في صورة عدم توفر العدد الكافي ممن يجب عليهم الحج عيناً. وأما مع توفرهم فلا يثبت الوجوب الكفائي، وإنما للإمام أن يجبر واجبي الحج على أدائه. نعم مع تعذر إجبار بعضهم فالواجب كفاية على المتمكنين مالياً تكملة العدد، وكذلك مع نقص عددهم. وأما غير الواجدين للمال فإن لم يبذل الإمام نفقة حجهم فلا شيء عليهم، وإلا ففيه تفصيل مرّ بيانه.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من جهتي البحث، أي في الروايات التي استدل بها على وجوب الحج كفاية.

الجهة الثانية: في أنه هل يوجد مانع من الالتزام بالوجوب الكفائي؟

وما يمكن أن يفرض مانعاً في المقام أمران ..

الأمر الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره[1] من أن إعراض المشهور عن النصوص الدالة على الوجوب الكفائي يمنع من الالتزام بمضمونها، فإن

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٣ التعليقة:١.

إعراضهم يوجب سقوط النصوص المعتبرة سنداً عن الحجية.

توضيحه: أن إعراض المشهور عن الرواية عند كثير من العلماء يوجب سقوطها عن الحجية، وقد اشترط المحقق النائيني تتُّك[١] لذلك ثلاثة شروط ..

الأول: أن يكون الإعراض من الفقهاء المتقدمين لا المتأخرين، فإنه لا عبرة بإعراضهم.

وقد يقال بتحقق هذا الشرط في المقام، إذ ليس من القدماء من قال بالوجوب الكفائي للحج، وأول من قال بذلك ـ حسب اطلاعي ـ هو العلامة المجلسي[٢] والمحدث الحر العاملي[٣] ثم جملة من المتأخرين[٤].

الثاني: أن تكون الرواية بمرأى ومسمع المشهور، فإذا كانت مروية في كتب غير معروفة بحيث لا يحرز اطلاع المشهور عليها لم يتحقق الإعراض.

ويمكن أن يقال: إن هذا الشرط متوفر لصحيحتي الفضلاء وعبد الله بن سنان، فإنهما من مرويات الحسين بن سعيد، وكتبه من أشهر مصنفات الإمامية، وقد ذكرها الصدوق في مقدمة الفقيه في عداد الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع.

الثالث: أن لا يكون عدم عمل المشهور من جهة الاختلاف في وثاقة الرواة، أي لا يكون من جهة عدم ثبوت وثاقة بعض رواة الرواية عندهم، فإن عدم عملهم عندئذٍ لا يكون إعراضاً عنها، بل لعدم ثبوت حجيتها لديهم، فلا يمنع ذلك من عملنا بها مع التحقق من وثاقة جميع رواتها أو الوثوق بصدورها من وجه آخر.

ويمكن أن يقال: بأن هذا الشرط متحقق أيضاً في مورد البحث، لأنه لا خلاف في وثاقة رواة صحيحتي الفضلاء وعبد الله بن سنان.

---

(١) أجود التقريرات ج:٢ ص:١٥٩-١٦٢.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج:٣ ص:٢٧٣.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٨ ص:١٥.

(٤) لاحظ مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١١ ص:١٢، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٢.

إذاً الشروط اللازمة لسقوط الرواية عن الحجية بالإعراض كلها متوفرة في المقام، فلا سبيل إلى العمل بصحيحتي الفضلاء وعبد الله بن سنان.

ولكن المحقق في محله من علم الأصول أن إعراض المشهور ليس بحد ذاته موجباً لسقوط الرواية عن الحجية، بل هو مؤشر غالبي إلى وجود خلل ما في الرواية مما يوجب الفحص والتأمل فيها من جميع الجهات متناً وسنداً وجهة، فإذا اقتنع الفقيه بوجود الخلل فيها من بعض تلك الجهات فلا يعمل بها وإلا فلابد من التعامل معها كأية رواية معتبرة أخرى.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال في المقام: إنه لم يثبت عندنا إعراض القدماء عن النصوص المبحوث عنها، وذلك لأن الذي وصل إلينا من كتبهم شيء قليل، إذ لا يوجد من التراث الفقهي لعلمائنا السابقين على الشيخ المفيد إلا بعض كتب الصدوق (رضوان الله عليهما)، وقد ضاع فيما ضاع من تراث الإمامية قبل ذلك تصانيف فقهاء بارزين كيونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ومحمد بن الحسن بن الوليد وابن أبي عقيل وابن الجنيد والصابوني صاحب الفاخر وجعفر بن محمد بن قولويه ومحمد بن أحمد بن داود وغيرهم.

نعم يوجد بأيدينا كتاب الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام الذي كشف المرحوم السيد حسن الصدر قدس سره أنه كتاب التكليف الذي ألّفه الشلمغاني ـ المقتول سنة (٣٢٢ هـ) ـ أيام استقامته، إلا أن النسخة الواصلة منه مختلة الترتيب وفيها سقط وخلل كبير.

وكذلك توجد قطعة صغيرة من أول كتاب الشرائع لعلي بن بابويه والد الصدوق مع قطع متفرقة منه في بعض كتب ولده كالفقيه والمقنع والهداية وعلل الشرائع وفي مختلف العلامة.

والملاحظ أن ما وصل إلينا من كتب الصدوق وكتب المفيد ومن بعده كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وسلار بن عبد العزيز وأبي الصلاح الحلبي والقاضي ابن البراج لا يستوعب حتى الأحكام المنصوص عليها فيما بأيدينا من الروايات فضلاً عن غيرها.

وبالجملة: إنه لم يصل إلينا من كتب القدماء ما نستطيع من خلالها إحراز عدم التزامهم بالوجوب الكفائي، وبالتالي إعراضهم عما دلّ عليه من الروايات.

هذا بالإضافة إلى أن الشيخ الطوسي ﵀ ـ وهو من المتقدمين ـ قد أفتى في النهاية[1] بمضمون روايات الإجبار، ومن المؤكد أنه اعتمد عليها في الفتوى بذلك، فإنه قد أورد بنفسه جملة منها كصحيحتي الفضلاء وعبد الله بن سنان في التهذيب كما تقدم، فلا وجه لدعوى إعراض القدماء عن تلك الروايات.

وأما دلالتها على الوجوب الكفائي فذلك أمر آخر لا علاقة له بالإعراض.

وجدير بالذكر أن العلامة ﵀ قد أورد في المختلف ما ذكره الشيخ في النهاية قائلاً[2]: (قال الشيخ: إذا ترك الناس الحج وجب على الإمام أن يجبرهم على ذلك، وكذلك إن تركوا زيارة النبي ﷺ كان عليه إجبارهم عليه، وقال ابن إدريس: لا يجب الإجبار لأنها غير واجبة)، ثم عقب عليه بقوله: (واحتج الشيخ بأنه يستلزم الجفاء وهو محرم)، ولكن من المعلوم أن الشيخ ﵀ لم يحتج بمثل هذا الوجه الاعتباري، بل استند إلى الروايات كما تقدم، ويبدو أن العلامة ﵀ لم يطلع عليها، ولذلك ساق له وجهاً من عند نفسه، والملاحظ تكرر مثل هذا في المختلف حيث يقول: (احتج فلان بكذا) ومقصوده أنه يمكن الاحتجاج له به لا أنه احتج به بالفعل، فتأمل.

الأمر الثاني: إن وجوب الحج كفاية في كل عام إما أن يفرض أنه يعم جميع المتمكنين من أدائه، أي من يجب عليه الحج عيناً لتحقق الاستطاعة له لأول مرة، ومن يستحب له الحج عيناً ـ عن نفسه أو عن غيره ـ وهو غير من تجب عليه حجة الإسلام، وهذا هو المطابق لما أفاده السيد صاحب العروة ﵀، وإما أن يفرض اختصاصه بمن يستحب له عيناً أداء الحج عن نفسه أو عن غيره،

---

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٨٥.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٣٦٨.

وهذا ما استظهرناه من الروايتين المتقدمتين، فعلى الأول يلزم اجتماع الوجوب العيني والكفائي بالنسبة إلى من يجب عليه حجة الإسلام، واجتماع الوجوب الكفائي والاستحباب العيني بالنسبة إلى غيره، وعلى الثاني يلزم اجتماع الاستحباب العيني مع الوجوب الكفائي، مع أنه لا يمكن الجمع بين الوجوب الكفائي والوجوب العيني ولا بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني.

والوجه في ذلك: أن معنى كون الحج واجباً عينياً على الشخص هو عدم سقوطه عنه مع قيام الغير به، في حين أن معنى كونه واجباً كفائياً عليه هو سقوطه عنه مع قيام الغير به، فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين؟!

وأيضاً معنى كون الحج واجباً كفائياً على الشخص هو استحقاقه العقاب على تركه إذا لم يأت به الآخرون أيضاً، في حين أن معنى كونه مستحباً عينياً عدم استحقاق العقاب على تركه وإن لم يأت به الآخرون، بل مجرد استحقاق الثواب عليه لو أتى به فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين؟!

فالنتيجة: أنه حتى لو سلّمت دلالة الروايات على وجوب الحج كفاية لا بد من رفع اليد عنها وتأويلها، لأن وجوب الحج عيناً على المستطيع بالشروط المعروفة من المسلمات، وكذلك استحبابه العيني بالنسبة إلى من لا يجب عليه عيناً من الواضحات، لدلالة عشرات الروايات عليه، فلا محيص من رفع اليد عن الوجوب الكفائي الذي ليس من المسلمات ولم يقم عليه دليل قطعي.

أقول: قد حقق في محله من علم الأصول أنه لا تضاد ولا تماثل بين الأحكام أنفسها، لأنها ليست من الأعراض الخارجية ليجري فيها حديث التضاد والتماثل، بل هي من قبيل الاعتبارات القانونية، ولا تضاد ولا تماثل في باب الاعتبارات مطلقاً، ولكن مع ذلك لا يصح الجمع بين اعتبارين قانونيين أحياناً لا من هذه الجهة بل من جهات أخرى ..

منها: وجود التضاد بين الاعتبارين من حيث المبدأ كما في مورد الوجوب والحرمة، فإن الأحكام بناءً على مسلك العدلية تتبع المصالح والمفاسد وهي ما يعبّر عنها بالملاك، وملاك الوجوب هو المصلحة الملزمة بعد الكسر والانكسار،

وملاك الحرمة هو المفسدة الملزمة بعد الكسر والانكسار، ولا يمكن اجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة بعد الكسر والانكسار في مورد واحد. وعليه فلا يصح جعل الحكمين ـ الوجوب والحرمة ـ في شيء واحد.

ومنها: وجود التضاد بين الاعتبارين من حيث المنتهى كما في مورد الوجوب والحرمة أيضاً، فإن كل حكم إنما هو إنشاء بداعي إيجاد الداعي بالإمكان أو الزاجر بالإمكان في نفس المكلف، فلا يمكن الجمع بين الحكمين ـ الوجوب والحرمة ـ لأن الوجوب ينشأ بداعي التأثير في إرادة المكلف ليبعث نحو الفعل فيأتي به، والحرمة تنشأ بداعي التأثير في إرادة المكلف لينزجر عن الفعل فيتركه، فالجمع بينهما يؤدي إلى تحيّر المكلف.

ومنها: لزوم اللغوية، أي يكون الجمع بين الاعتبارين غير عقلائي لكون أحدهما مغنياً عن الآخر كما في إنشاء وجوبين، أي جعل الشيء واجباً مرتين، فإنه لغو حتى فيما إذا فرض اشتمال ذلك الشيء على جهتين من المصلحة كل منهما لزومية، فإن العقلاء لا يستسيغون في مثل ذلك جعل وجوبين بل وجوباً واحداً مؤكداً ومشدداً، ومعنى كونه كذلك هو كون العقاب المجعول على مخالفته أشد من العقاب المجعول على مخالفة غيره من الواجبات.

وهكذا الجمع بين الوجوب والاستحباب فإنه غير عقلائي حتى لو غض النظر عن المنافاة بينهما من حيث المبدأ والمنتهى ..

أما من حيث المبدأ فلأن الوجوب يستند إلى المصلحة الملزمة والاستحباب إلى المصلحة غير الملزمة ولا يتصور اجتماعهما بعد الكسر والانكسار.

وأما من حيث المنتهى فتحقق المنافاة بينهما إنما هو على مسلك من يرى اشتمال الاستحباب على الترخيص في الترك أو ما بمعناه، إذ بناءً عليه لا يمكن الجمع بينه وبين الوجوب الذي يقتضي عدم الترخيص في الترك، لأنه يؤدي إلى تحير المكلف.

ولكن لو غض النظر عن المنافاة من الجانبين لم يمكن أيضاً الجمع بين الحكمين ـ أي الوجوب والاستحباب ـ لمحذور اللغوية، فإن الوجوب مغنٍ عن

الاستحباب، وما يندمج فيه من الوعد على الفعل يمكن جعله في الوجوب كما هو حاصل في الوجوبات الشرعية حيث وعد الله تعالى الثواب على امتثالها.

بل لا يصح الجمع بين الوجوب والاستحباب عند العقلاء حتى لو كان بين متعلقيهما عموم وخصوص مطلق إذا كان متعلق الحكم الاستحبابي هو العام ومتعلق الحكم الوجوبي هو الخاص، كأن يقول المولى: (يجب عليك إكرام عالم عادل) و: (يستحب لك إكرام عالم)، فإن العقلاء يرون في مثل ذلك لغوية الحكم الاستحبابي باعتبار أن الحكم الوجوبي المتعلق بإكرام الحصة وهي العالم العادل قد يسد باب عدم إكرام طبيعي العالم، فلا مبرر لإنشاء حكم آخر استحبابي أو وجوبي متعلق بإكرام الطبيعي بل هو لغو.

نعم عكس ذلك ليس لغواً بأن يجعل متعلق الحكم الاستحبابي هو الخاص بينما متعلق الحكم الوجوبي هو العام، فهذا عقلائي كما هو واضح.

إذا ظهر هذا كله فلا بد من الكلام في مقامين ..

المقام الأول: في إمكان الجمع بين الوجوبين العيني والكفائي، أي هل يمكن أن يثبت الوجوب الكفائي في حق من يجب عليه أداء حجة الإسلام عيناً لتوفر شروطه فيه أو لا؟

والملاحظ أن في كيفية وجوب حجة الإسلام قولين ..

أ ـ القول بالفورية الشرعية، ومبناه كون متعلق الوجوب هو الحج في عام الاستطاعة، فإن لم يمتثله المكلف توجه إليه وجوب آخر بالحج في العام اللاحق وهكذا[1].

ب ـ القول بالفورية العقلية، ومبناه كون الواجب شرعاً هو صرف وجود الحج غير المقيد بعام الاستطاعة، نعم تلزم المبادرة إلى أدائه بحكم العقل من جهة

---

(١) للقول بالفورية الشرعية تصوير آخر، وهو بأن يكون متعلق الوجوب هو صرف وجود الحج غير مقيد بسنة الاستطاعة، وإن وجبت المبادرة إلى امتثاله في السنة نفسها إلا أن هذا وجوب آخر غير وجوب أصل الحج.

وبناءً على هذا التصوير لا يمكن أيضاً الجمع بين الوجوب العيني لحجة الإسلام والوجوب الكفائي المذكور، ويظهر وجهه بما ذكر في أعلاه بناءً على التصوير الآخر، فلاحظ.

الاحتياط وذلك في مورد عدم إحراز التمكن من الامتثال في عام لاحق، وأما مع إحراز ذلك فلا تجب المبادرة.

فلا بد من البحث عن إمكان الجمع بين الوجوب العيني والكفائي على كلا القولين ..

١ ـ فأما على القول الأول فالظاهر عدم إمكان الجمع بينهما على جميع المسالك الثلاثة في حقيقة الوجوب الكفائي ..

أما على المسلك الأول وهو تعدد التكليف والمكلَّف والمكلَّف به فلأن متعلق الوجوب العيني على القول بالفورية الشرعية هو الحج عن النفس في عام الاستطاعة، في حين أن متعلق الوجوب الكفائي لو ثبت هو الحج في العام نفسه من دون تقييد بكونه عن النفس فيجوز أن يكون عن الغير لأن العبرة بعدم تعطل البيت، فالنسبة بين متعلقي الوجوبين هي العموم والخصوص المطلق، ولكن قد مرّ آنفاً أنه لا يصح إنشاء وجوبين يكون متعلق أحدهما أخص مطلقاً من الآخر، فإن جعل الوجوب المتعلق بالمطلق في مثل ذلك لغو، أي أن الشارع المقدس لما أوجب على المستطيع أن يحج عن نفسه في عام استطاعته فلا مجال لأن يوجب عليه أيضاً أن يحج عن نفسه أو عن غيره في العام نفسه، لأنه بالوجوب الأول قد سدّ على المكلف باب عدم الحج في هذا العام، فليس له مهرب من أدائه، فما الفائدة في جعل وجوب آخر متعلق بالحج عن نفسه أو عن غيره في العام ذاته، حتى لو جعل هذا مقيداً بعدم أداء الآخرين للحج بالعدد اللازم بخلاف الأول الذي هو مطلق من هذه الجهة؟!

هذا على المسلك الأول، ونظيره يأتي على المسلك الثاني وهو وحدة التكليف والمكلّف والمكلّف به، فإن الوجوب العيني كفيل بسدّ باب عدم الحج على المكلف في عام استطاعته، فما الوجه في جعل هذا المكلّف أحد الأطراف الذين يوجّه إلى أحدهم ـ بهذا العنوان ـ الوجوب الكفائي بالحج عن النفس أو الغير في العام نفسه، بل لابد أن يختص هذا الوجوب الكفائي بغيره، فإن شموله له لغو.

وهكذا الأمر على المسلك الثالث وهو تعدد التكليف والمكلَّف ووحدة المكلَّف به، فإنه بعد إيجاب الحج على المكلف عيناً في عام الاستطاعة لا مجال لأن يوجَّه إليه وجوب آخر يكون متعلقه طبيعي الحج العاري عن خصوصية صدوره من أي من المكلفين، فإن باب عدم الحج من هذا العام قد سدَّ في وجه المكلف بالوجوب الأول، فجعل الثاني في حقه لغو محض.

هذا كله بناءً على القول الأول في كيفية وجوب حجة الإسلام أي القول بالفورية الشرعية.

٢ ـ وأما على القول الثاني أي القول بالفورية العقلية، فلا مانع من الجمع بين الوجوبين العيني والكفائي، ولا يبرز المحذور المتقدم ذكره، وذلك لأن النسبة بين متعلقي الوجوبين هي العموم والخصوص من وجه، فمتعلق الوجوب العيني على القول المذكور هو الحج عن النفس في هذا العام أو في عام لاحق، ومتعلق الوجوب الكفائي هو الحج في هذا العام عن النفس أو عن الغير، فمورد الاجتماع هو أن يحج هذا العام عن نفسه، وموردا الافتراق هو أن يحج هذا العام عن غيره أو يحج عن نفسه في عام لاحق، ولا مانع من الجمع بين هذين الوجوبين كما لو قال: (اكرم هاشمياً) وقال: (اكرم عالماً) ويمتثل التكليفان معاً بأن يكرم عالماً هاشمياً، وله أن يكرم كلاً منهما على حده، ولا يلزم هنا أي من المحاذير المذكورة سابقاً حيث لا تضاد بين الحكمين لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى، كما لا لغوية في البين، فإن أيّاً من الحكمين لا يسدّ مسدّ الآخر. هذا فيما يتعلق بإمكان الجمع بين الوجوب الكفائي والعيني.

المقام الثاني: في إمكان الجمع بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني، أي هل يمكن أن يثبت الوجوب الكفائي في حق من يستحب لهم الحج عيناً، وهم جميع من لا يجب عليهم حجة الإسلام إما لأدائها أو لعدم توفر شروطها فيهم؟

وفي حقيقة الاستحباب أقوال أبرزها قولان، فينبغي البحث عن إمكان الجمع بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني بناءً على كل منهما ..

١ ـ القول الأول: إن الاستحباب هو البعث نحو الفعل ـ أو جعل الفعل على ذمة المكلف ـ مع الوعد عليه بالثواب، في قبال الوجوب الذي يندمج فيه الوعيد على الترك.

فعلى هذا القول لا بد من التفصيل بين المسالك الثلاثة في حقيقة الوجوب الكفائي ..

فعلى المسلك الأول وهو تعدد التكليف والمكلَّف والمكلَّف به ـ الذي مرجعه إلى تعدد الوجوب مع كونه مقيداً بعدم سبق الغير إلى الإتيان بالفعل ـ لا يمكن الجمع بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني للتضاد بينهما من حيث المبدأ، فإن المصلحة ملزمة في مورد الوجوب الكفائي وغير ملزمة في مورد الاستحباب العيني، ومتعلق الحكمين واحد، فإن متعلق الوجوب الكفائي هو أن يحج هذا العام لنفسه أو لغيره، ومتعلق الاستحباب العيني أيضاً ذلك، أي أن يحج في هذا العام لنفسه أو عن غيره، فإن الاستحباب ثابت في كل عام، وكما هو ثابت في الحج عن النفس كذلك ثابت في الحج عن الغير، فكيف يمكن أن يكون في الحج كذلك مصلحة ملزمة بعد الكسر والانكسار تقتضي الوجوب وفي الوقت نفسه فيه مصلحة غير ملزمة بعد الكسر والانكسار تقتضي الاستحباب؟!

هذا على المسلك الأول.

وأما على المسلكين الثاني والثالث، أي وحدة التكليف والمكلَّف والمكلَّف به وتعدد التكليف والمكلَّف ووحدة المكلَّف به فلا مانع من الجمع بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني، لانتفاء المحذور المتقدم من جهة اختلاف متعلق الوجوب عن متعلق الاستحباب، فإن متعلق الوجوب هو طبيعي الحج غير المقيد بصدوره عن هذا أو ذاك، في حين أن متعلق الاستحباب هو الحج الصادر من زيد فعلاً إما عن نفسه أو عن غيره، فالنسبة بين المتعلقين هو العموم والخصوص المطلق، مع كون متعلق الوجوب هو المطلق ومتعلق الاستحباب هو المقيد، وقد مرّ في بحث سابق أن مثل هذا جائز ولا يستلزم محذوراً، لا محذور التضاد من حيث المبدأ أي الملاك إذ يعقل وجود مصلحة ملزمة في الطبيعي ومصلحة غير

ملزمة في الحصة، ولا محذور اللغوية لأن أيّاً من الحكمين لا يكون مغنياً عن الآخر، بخلاف الحال في ما إذا جعل متعلق الوجوب هو الحصة ومتعلق الاستحباب هو الطبيعي، فإن الحكم الوجوبي يكون مغنياً عندئذٍ عن الحكم الاستحبابي، فتدبر.

٢ ـ القول الثاني: إن الاستحباب هو وضع الشيء على ذمة المكلف مع الترخيص له في ترك الإتيان به، وهذا اختيار المحقق النائيني[1] والسيد الأستاذ[2] (قدس سرهما).

وبناءً عليه لا يمكن الجمع بين الاستحباب العيني وبين الوجوب الكفائي على جميع المسالك الثلاثة فيه ..

أما على المسلك الأول فلأنه ـ مضافاً إلى ما تقدم من حصول التضاد من حيث المبدأ بينهما ـ يتحقق التضاد من حيث المنتهى أيضاً، حيث يُلزم من جانب بأداء الحج عن نفسه أو عن غيره في هذا العام، غاية الأمر مقيداً بعدم قيام الآخرين به بالعدد اللازم، ومن جانب آخر يجعل أداء الحج عن نفسه أو غيره في هذا العام مستحباً في حقه أي مرخصاً في تركه، فكيف يكون ملزماً بأدائه وفي الوقت نفسه مرخصاً في عدم الإتيان به؟!

وأما على المسلكين الثاني والثالث فلاستلزامه أيضاً التضاد من حيث المنتهى بين الوجوب والاستحباب، فإن مقتضى الاستحباب العيني هو كون المكلف مرخصاً في ترك الحج في هذا العام مطلقاً، في حين أن مقتضى الوجوب الكفائي أنه بشخصه أو من حيث كونه أحد الأطراف ممن ينطبق عليهم العنوان الانتزاعي (أحدكم) ملزم بإيجاد طبيعي الحج غير المقيد بكونه صادراً من هذا أو ذاك، ولا يمكن الجمع بين الأمرين فإنه يؤدي إلى حيرة المكلف.

فظهر في جميع ما تقدم أن ما ذكر من عدم إمكان الجمع بين الوجوب الكفائي والوجوب العيني صحيح على بعض المسالك، كما أن ما ذكر من عدم

---

(١) أجود التقريرات ج:١ ص:٩٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج:٢ ص:١٣٠.

إمكان الجمع بين الوجوب الكفائي والاستحباب العيني صحيح أيضاً على بعض المسالك، ولكن ليس منها ما هو المختار.

البحث الثالث: في إمكان حمل الروايات الدالة على وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام على الوجوب الكفائي.

وتقدم أنه قد حملها عليه المحدث صاحب الوسائل ﷺ، وقال السيد صاحب العروة ﷺ بإمكانه أيضاً.

ولكن هناك عدة إشكالات يواجهها الحمل المذكور ..

الإشكال الأول: أن هذا الحمل غير ممكن في صحيحة علي بن جعفر، لأن الإمام ﷺ جعل كلامه تفسيراً للآية الكريمة، حيث قال ﷺ: ((إن الله عزّ وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام، وذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ..)) ومن المعلوم أنه لا يراد بالوجوب المستفاد من الآية الكريمة الوجوب الكفائي بل الوجوب العيني، فكيف يمكن حمل قوله ﷺ: ((إن الله فرض الحج على أهل الجدة ..)) على الوجوب الكفائي مع أنه ورد تفسيراً للآية التي يراد بالوجوب فيها الوجوب العيني؟!

وهذا الإشكال ذكره غير واحد منهم السيد الأستاذ ﷺ[1]. وقد أشار إليه المحقق الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني قائلاً[2]: (فإن قلت: كيف تتم إرادة الوجوب الكفائي في خبر علي بن جعفر مع إحالة الحكم فيه على الآية، والاتفاق واقع على استفادة العيني منها.

قلت: لا مانع من إفادتها للحكمين معاً على نحو ما مرّ تحقيقه في إفادة آية التقصير لحكمي السفر والخوف، حيث ينقص من الركعتين واحدة كما ورد في بعض الأخبار المعتمدة).

---

(١) معتمد العروة الوثقى كتاب الحج ج:١ ص:١٥.

(٢) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٦٢.

ولكن لم أرَ في الموضع المشار إليه من المنتقى[١] ما يوجّه استفادة الحكمين من آية التقصير، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾.

ويمكن أن يقال: إنه لو كنا نحن وظاهر الآية الكريمة لما استفدنا ثبوت التقصير إلا في حالة اجتماع الأمرين، وهما (السفر) المذكور بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ﴾، و(الخوف) المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فإن مقتضى مفهوم الشرط عدم ثبوت التقصير في حال السفر من دون خوف، ولا في حال الخوف من غير سفر، فلا يستفاد من الآية المباركة شيء من الحكمين، أي التقصير في السفر مطلقاً والتقصير عند الخوف مطلقاً، بل حكم آخر وهو التقصير في حالة الخوف في السفر خاصة.

ولكن لأحد أن يقول: إن الشرط الثاني وهو (الخوف) وارد مورد الغالب، لأن معظم أسفار النبي ﷺ كانت مقرونة بالخوف، فهو مسوق للتوضيح وليس شرطاً حقيقة ليفيد المفهوم وأنه لا تقصير في السفر مع عدم الخوف.

وعليه فالمستفاد من الآية الكريمة هو ثبوت التقصير في السفر مطلقاً سواء تحقق الخوف أم لا.

ولأحد أن يعكس الأمر فيقول: إن الشرط الأول وهو (السفر) وارد مورد الغالب، لأن خوف المسلمين من فتنة الكفار كان في الغالب عند خروجهم من المدينة، وأما ما داموا فيها فلم يكونوا يخشونهم، لأن المدينة كانت محصنة من الغزو. وعلى ذلك فذكر السفر إنما هو من باب التمهيد لبيان مورد الخوف، وليس من أجل كونه شرطاً في ثبوت التقصير لئلا يثبت بدونه. فالآية الكريمة تدل على ثبوت التقصير عند الخوف في حال السفر أو في غيره من الحالات.

والحاصل: أنه يمكن تقريب استفادة أحد الحكمين ــ التقصير في السفر والتقصير عند الخوف ــ من الآية المباركة. وأما استفادتهما كما أفاده ﷺ فلم

---

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٢ ص:١٨٩، ٢٠٤.

يظهر لي وجهها.

هذا في آية التقصير.

وأما في المقام وهو آية الحج فدعوى استفادة الوجوبين العيني والكفائي منها أبعد من الصواب، ولكن رأيت لبعضهم كلاماً غريباً في تقريب دلالتها على ثبوت حكمين في الحج، قال فيه[1]: (إن الآية الشريفة تفيد مطلوبين: أحدهما على العموم، وثانيهما على المستطيع ـ أي البالغ الحر مثلاً ـ وتكون هكذا: لله على الناس حج البيت، وليحج من استطاع إليه سبيلاً، والأول بنحو الجعل في الذمة، والثاني إيجاب تفريغها على طائفة، ولعله لأجله أضاف المصدر إلى المفعول به مع وجود الفاعل في الكلام، مع أن أهل الأدب منعوا عن ذلك، وأجابوا ـ على ما ببالي ـ بمثله، ولو كان الأمر كما ذكر فهو لإيراث تلك النكتة المؤيدة بالسنة).

توضيحه: أن إضافة الحج إلى (البيت) أي المفعول به مع وجود الفاعل أي (من استطاع) ممنوع في النحو،ولذلك التجأ النحاة إلى توجيهه بالقول بأن (من استطاع) ليس فاعلاً للمصدر، بل الفاعل ضمير مستتر، و(من استطاع) فاعل لفعل مقدر، فيكون التقدير: ليحج من استطاع إليه سبيلاً.

وعلى ذلك فيستفاد من الآية الكريمة حكمان: الوجوب الكفائي من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، والوجوب العيني من قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.

ولكن ما نقله عن النحاة غير صحيح فقد قال ابن عقيل[2]: (إن المصدر يضاف إلى الفاعل فيجرّه ثم ينصب المفعول، نحو: عجبت من شرب زيدٍ العسل، ويضاف إلى المفعول ثم يرفع الفاعل نحو: عجبت من شرب العسلِ زيدٌ .. وليس هذا الثاني مخصوصاً بالضرورة خلافاً لبعضهم. وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فأعرب (من) فاعلاً بحج،

---

(١) العوائد والفوائد ص:١٦-١٧.

(٢) شرح الألفية ج:٢ ص:١٠٢-١٠٣.

وردّ بأنه يصير المعنى: ولله على جميع الناس أن يحج البيت المستطيع، وليس كذلك، فـ(من) بدل من (الناس) والتقدير: ولله على الناس مستطيعهم حج البيت).

ويظهر منه أنهم لا يقولون بخطأ إضافة المصدر إلى المفعول مع وجود الفاعل، و إنما قال بعضهم: إنه يجوز عند الضرورة فقط، والكل متفق على أنه في مثل ذلك يكون الفاعل مرفوعاً بالمصدر، لا أنه يقدّر له فعل مستقل كما نسبه إليهم.

ومن هنا فليست الآية الكريمة من موارد ما ذكر، أي أن (من) فيها ليس فاعلاً لـ(حج)، لأن ذلك يؤدي إلى فساد المعنى إذ يصير هكذا: (يجب على الناس إرسال المستطيع منهم إلى الحج) وهو غير مراد قطعاً، بل المراد أن المستطيع يجب عليه أن يذهب إلى الحج.

وعلى كل حال فلا دلالة في الآية الكريمة على وجود حكمين فيما يتعلق بالحج، حتى يوجّه استفادة الوجوب الكفائي والعيني منها.

وبهذا تظهر متانة هذا الإشكال.

الإشكال الثاني: ما أشار إليه في الجواهر[1] وأوضحه السيد الأستاذ ﭭ[2] من أن الوجوب الكفائي لو ثبت فهو عام لجميع المسلمين ولا يختص بأهل الجدة، مع أنه خاص بفرض تعطيل الكعبة لا مطلقاً، فهو خاص من جهة وعام من جهة، فلا ينطبق على مفاد هذه النصوص بوجه حيث إن مضمونها خاص بأهل الجدة وعام لفرض التعطيل وغيره.

ولكن هذا الإشكال قابل للدفع، فإنه قد مرّ أن الوجوب الكفائي المستفاد من معتبرة عبد الله بن سنان وصحيحة الفضلاء مختص بمن له مال، وأما من ليس له مال فغير مشمول للوجوب الكفائي. نعم إذا بذل له الإمام ﰂ نفقة الحج يلزمه أداؤه على تفصيل مرّ بيانه، وعلى ذلك فنصوص الجدة ليست بأخصّ مما

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٢.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٨.

دلَّ على وجوب الحج كفاية.

وأما كون الوجوب الكفائي مختصاً بفرض تعطيل البيت فهو صحيح، ولكن يمكن تقييد روايات الجدة به وحملها عليه، فيكون المعنى أنه يجب على أهل الجدة كفاية أن يحجوا بحيث لا يصدق معه تعطيل البيت، فيرتفع الإشكال.

الإشكال الثالث: ما قيل[1] من (أن المذكور في علم الأصول أن الوجوب الكفائي كالوجوب العيني مجعول على نحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، ويتعدد الوجوب بتعدده فيه، ولكنه في الكفائي محدود بعدم قيام الآخر بامتثاله، فإذا قام ينتفي الحكم عنه بانتفاء موضوعه، كدفن الميت وكفنه وغسله وما شاكل ذلك، ومن المعلوم أن هذا الضابط لا ينطبق على وجوب الحج، فإن قيام بعض أهل الجدة بامتثاله لا يوجب سقوطه عن الآخر بسقوط موضوعه).

أقول: إن كان المقصود من عدم انطباق الضابط المذكور على وجوب الحج هو أن المستطيع الذي تتوفر فيه شروط وجوب حجة الإسلام لا يسقط عنه وجوبها بإتيان بعض أهل الجدة بالحج ولو كان بعدد يصدق معه عدم تعطيل البيت فهذا صحيح، ولكن ذلك من جهة أن الوجوب الثابت في حق المستطيع إنما هو من قبيل الوجوب العيني ولم يتوهم أحد أن وجوب حجة الإسلام من قبيل الوجوب الكفائي.

وإن كان المقصود من عدم انطباق ذلك الضابط على وجوب الحج أنه لا يسقط وجوبه بفعل بعض أهل الجدة عن الباقين ممن لم يجب عليهم الحج عيناً فهذا غير صحيح، فإنه يسقط الوجوب عن الآخرين إذا كان من أتى بالحج بالعدد اللازم أي بحيث لا يصدق بعدُ تعطيل البيت عرفاً، ولا بد من تقييد إطلاق روايات الجدة بذلك كما سبق آنفاً.

نعم إذا كان من أتى أقل من العدد اللازم لم يسقط الوجوب عن الآخرين إلا بتكميل العدد، ولكن هذا من جهة أن المطلوب في وجوب الحج

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٣٤ (بأدنى تصرف).

كفاية ليس فعلاً واحداً كما في كفن الميت والصلاة عليه ودفنه وأمثال ذلك، بل المطلوب أفعالاً متعددة بحد يصدق معه عدم تعطيل الكعبة عن الحجاج، وقد سبق توضيح أن ذلك لا ينافي كون الوجوب كفائياً فلاحظ.

فتحصل من جميع ما تقدم أنه لا يتم حمل صحيحة علي بن جعفر ـ التي هي أهم الروايات الدالة على وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام ـ على الوجوب الكفائي للإشكال الأول المذكور دون الإشكالين الآخرين.

ثم إنه قد ظهر بعد عدم تمامية حمل الروايات المتقدمة ـ التي قيل بدلالتها على وجوب الحج على المستطيع في كل عام ـ لا على الاستحباب ولا على الوجوب البدلي ولا على الوجوب الكفائي أن المتعين بشأنها هو أن تطرح ويردُ علمها إلى أهله، إذ ليس لها محمل صحيح يمكن البناء عليه.

هذا كله وفق الاتجاه الأول في مفادها المبني على تسليم ظهورها في وجوب الحج على المستطيع في كل عام.

الاتجاه الثاني: أن تلك الروايات لا تدل على وجوب الحج على المستطيع في كل عام ليأتي فيها الوجوه المتقدمة من الأخذ بظاهرها أو حملها على الاستحباب أو الوجوب البدلي أو الكفائي أو أن تطرح، بل هي بصدد بيان أمر آخر.

ويمكن أن تذكر قرينتان على عدم دلالتها على ذلك، فيثبت أصل هذا الاتجاه ..

القرينة الأولى: الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ في صحيحة علي بن جعفر على فرض الحج على أهل الجدة في كل عام.

ومقتضى الاستشهاد هو الاستناد إلى ظاهر الآية وما كان يفهمه أهل العرف منها، لأنه لا معنى للاستشهاد بها مبنياً على تفسيرها بما يكون على خلاف ظاهرها، لأنه لا يكون استشهاداً عندئذٍ بل دعوى إضافية.

ومن المعلوم أن الآية لا تدل على وجوب الحج على المستطيع أكثر من

مرة، لأن مفادها هو وضع طبيعي الحج على ذمة المستطيع، والطبيعي يتحقق بصرف الوجود، فلا موجب للتكرار.

وبذلك يعلم أنه ليس مراد الإمام عليه السلام من قوله: ((إن الله فرض الحج على أهل الجدة في كل عام)) هو وجوب تكرار الحج على المستطيع بل معنى آخر غير ذلك.

وهذه القرينة قد أشار إليها السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته[1] ولكنها غير تامة، لأن الإمام عليه السلام لم يستشهد بالآية الكريمة على ما ذكره من الحكم، بل فسّرها به، فقال عليه السلام: ((وذلك قوله عزّ وجل)) ولم يقل: (وذلك لقوله عزّ وجل) والفرق بينهما ظاهر.

فهو عليه السلام لم يكتف ببيان وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام حتى جعل ذلك تفسيراً للآية الكريمة وما هو المراد منها. ومن مهام الإمام عليه السلام تفسير القرآن وبيان مقصود الله تبارك وتعالى بما ورد فيه، كما هو واضح.

القرينة الثانية: أن علي بن جعفر ـ الذي روى كلام الإمام عليه السلام وتلقاه منه مباشرة ـ لم يفهم منه إرادة وجوب الحج على المستطيع أكثر من مرة.

والشاهد على ذلك أنه لما تلا الإمام عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ عقّب عليه بقوله: (من لم يحج منا فقد كفر؟) أي أنه سأل هل أن مفاد ذيل الآية المباركة هو كفر من لم يحج أصلاً، ولم يسأل هل أن مفاده كفر من لم يحج كلما استطاع، ولو كان قد فهم من كلام الإمام عليه السلام وجوب الحج مكرراً على المستطيع لكان ينبغي له أن يسأل عن كفر من لم يكرر الحج مع استطاعته، لفرض أن الإمام عليه السلام قد فسّر صدر الآية الكريمة بذلك، ومقتضاه أن يكون المراد بالذيل المرتبط بالصدر هو كفر من ترك الحج على ذلك الوجه لا كفر من ترك الحج من أصله.

وبالجملة: إن علي بن جعفر الذي سمع من الإمام عليه السلام كلامه مباشرة إذا لم يكن قد فهم منه إرادة وجوب الحج على المستطيع مكرراً، مع جلالة قدره

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٨.

وعظم مكانته ـ كما هو مذكور في الرجال ـ فكيف يمكن البناء على كون هذا المعنى مراداً له عليه السلام بل ينبغي جعل ذلك قرينة على إرادة معنى آخر.

وهذه القرينة غير تامة أيضاً، لجواز أن يكون مراد علي بن جعفر بـ(من لم يحج) هو خصوص (من لم يحج كلما استطاع) وإنما لم يقيد بذلك لكونه معلوماً من كلام الإمام عليه السلام، وحذف ما يعلم جائز كما هو معروف.

ومع تسليم أن مراده بـ(من لم يحج) من لم يأت بالحج أصلاً إلا أنه يمكن أن يقال: إنه لا يقتضي عدم استفادته من كلام الإمام عليه السلام وجوب الحج على المستطيع مكرراً، لجواز أن يكون قد فهم ذلك ولكنه لم يبنِ على تعلق ذيل الآية المباركة بالمعنى المقصود بالصدر بحدّه، أي كفر من لم يحج كلما استطاع، بل تعلقه ـ بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع ـ بكفر من ترك الحج بالمرة، ولكن الإمام عليه السلام أفاده بعدم تعلقه بكفر التارك للحج أصلاً، بل كفر من ينكر وجوبه على المستطيع في كل عام، ومرّ في بحث سابق أن استخدام اسم الإشارة في كلامه عليه السلام ربما يكون مؤشراً إلى إرادة الوجه الثاني، فتدبر.

وكيفما كان فما يمكن أن يذكر شاهداً على عدم تمامية الاتجاه الأول فيما يستفاد من روايات الجدة ليقتضي تمامية الاتجاه الثاني في أصله مما لا يمكن المساعدة عليه، فلا بد من البحث عن مواقف أصحاب الاتجاه الثاني وما استشهدوا به على كل منها بخصوصه ..

الموقف الأول: أن الروايات المذكورة مسوقة لبيان أن وجوب الحج حكم أبدي سارٍ في جميع الأعوام، وليس هو من الأحكام المحددة بفترة زمنية خاصة، أي أن الحج الذي كان قد شرّع من زمن النبي إبراهيم عليه السلام بل قبل ذلك ـ كما مرّ في محله ـ باقٍ على وجوبه إلى اليوم الآخر، فقول الإمام عليه السلام: ((إن الله فرض الحج على أهل الجدة في كل عام)) مسوق لبيان هذا المعنى، وأن وجوب الحج على النهج المقرر في الشريعة المقدسة ـ وهو لزوم إتيان المستطيع به مرة واحدة في العمر ـ لا ينتهي عند أمد معين، بل هو ثابت إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وهذا هو مفاد بعض النصوص الأخرى كمرسلة العياشي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث حجة الوداع أن بعض الصحابة قال للنبي صلى الله عليه وآله: أرأيت لهذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أو لكل عام؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((لا بل لأبد الأبد)).

الموقف الثاني: أن تلك النصوص مسوقة لبيان أن وجوب الحج على المستطيع ثابت في كل سنة قمرية في مقابل أهل الجاهلية الذين كانوا يستخدمون النسيء، وبذلك يغيرون موعد الحج، قال السيد الأستاذ قدس سره كما حكي عنه[٢]: (والأولى في توجيه هذه الروايات أن يقال: إنها ناظرة إلى ما كان يصنعه أهل الجاهلية من عدم الإتيان بالحج في بعض السنين ـ أي القمرية ـ لتداخل بعض السنين في بعض بالحساب الشمسي، فإن العرب كانت لا تحج في بعض الأعوام، وكانوا يعدون الأشهر بالحساب الشمسي، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ وربما لا تقع مناسك الحج في شهر ذي الحجة، فأنزل الله تعالى هذه الآية رداً عليهم بأن الحج يجب في كل عام، وأنه لا تخلو كل سنة عن الحج.

وبالجملة: كانوا يؤخرون الأشهر عما رتّبها الله تعالى، فربما لا يحجون في سنة، وقد أوجب الله تعالى الحج لكل أحد من أهل الجدة والثروة في كل عام قمري، ولا يجوز تغيره وتأخيره عن شهر ذي الحجة.

فالمنظور في الروايات أن كل سنة قمرية لها حج ولا يجوز خلوها عن الحج، لا أنه يجب الحج على كل واحد في كل سنة. ولعل هذا الوجه الذي ذكرناه أحسن من المحامل المتقدمة ولم أرَ من تعرض إليه).

وربما يعترض على ما أفاده قدس سره: بأن ترك أهل الجاهلية للحج في بعض الأعوام لم يكن لأجل عدّهم الأشهر بالحساب الشمسي، لأن الظاهر عدم كون هذا الحساب معروفاً عند الأعراب، حتى في زماننا هذا، بل من جهة تغيير مكان الأشهر من حيث الحلية والحرمة.

---

(١) تفسير العياشي ج:١ ص:٩٠.

(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٦.

وهذا الاعتراض ليس على أصل ما ذكره ﷺ في معنى هذه الروايات، بل على ما أشير إليه في هذا التقرير[١] من كون النسيء المعمول به عند أهل الجاهلية مبنياً على حساب السنة بالأشهر الشمسية، فيزيد عدد أيامها على السنة القمرية بأحد عشر يوماً، ونتيجة لتوالي الزيادات تتداخل بعض السنوات القمرية، فكانوا يتركون الحج في بعضها من أجل ذلك.

وحاصل الاعتراض: أن النسيء الذي كان متعارفاً عند أهل الجاهلية لم يكن إلا بتغيير مكان بعض الأشهر القمرية التي هي من الأشهر الحرم لكي يحَل لهم القتال فيه، كجعل شهر صفر محل شهر محرم ونحو ذلك مما كان يؤدي أحياناً إلى خلو السنة من شهر ذي الحجة الذي هو موسم الحج، ولم يكن نسيئهم من جهة حساب السنة بالأشهر الشمسية فإنها لم تكن معروفة عندهم.

وهذا الاعتراض ليس تاماً، ويظهر ذلك بالرجوع إلى كتب التاريخ، قال بعض الباحثين[٢]: (ذُكر أن نسيء العرب كان على ضربين: أحدهما تأخير شهر المحرم إلى صفر، لحاجتهم إلى شن الغارات وطلب الثارات. والآخر تأخير الحج عن وقته تحرياً منهم للسنة الشمسية، فكانوا يؤخرونه في كل عام أحد عشر يوماً حتى يدور الدور فيه إلى ثلاث وثلاثين سنة فيعود إلى وقته .. وتسمى الطريقة الثانية وهي إضافة فرق الأيام بين السنتين الشمسية والقمرية إلى السنة القمرية (الكبس) في اصطلاح العلماء).

والغرض من هذه العملية هو تلافي النقص الكائن بين السنتين، ولتكون الشهور القمرية بذلك ثابتة في مواسمها المعينة، فلا يقع حادث في شهر من شهورها شتاءً ثم يتحول بمرور السنين فيقع بعد أمد في الصيف أو في الربيع، كما

---

(١) الملاحظ خلو التقرير الآخر (مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٨) عن العبارة المذكورة، حيث اقتصر فيه على أن مفاد هذه الروايات هو أن وجوب الحج لا يختص بعام دون عام، بل هو ثابت في جميع السنين والأعوام طعناً على ما كان متداولاً في زمن الجاهلية من عدم التقيّد به وتركه في بعض السنين على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً﴾.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٨ ص:٤٩٢.

يقع ذلك في الشهور القمرية الصرفة المستعملة في الإسلام.

وقال أيضاً[١]: (إن أهل الأخبار كلهم قد ذكروا أن الغاية التي حملت العاملين بالنسيء على استعمالهم له إنما هو أنهم كانوا يحبون أن يكون حجهم في وقت واحد في السنة فكانوا ينسئونه).

وما ذكره إنما يتحقق بالطريقة الثانية المذكورة أي بإضافة أحد عشر يوماً دون الأولى أي مجرد تحريم شهر وتحليل شهر فإنه لا يحقق ما ذكر من رغبة الناس يومئذٍ في حجهم في وقت ثابت لا يتغير ولا يتبدل، لأن الحج يتغير فيه فيكون أحياناً في الصيف وأحياناً في الشتاء.

وقد يتساءل عن كيفية إضافة الفرق بين السنة الشمسية والقمرية للسنة القمرية مع الحفاظ على اعتبار الإهلال في بداية الشهر القمري.

والجواب عنه ذكره الباحث المذكور نفسه نقلاً عن عدد من العلماء منهم البيروني وابن الأجدابي والمسعودي حيث قال[٢]: (تعرض البيروني لموضوع النسيء عند العرب فقال: وكانوا في الجاهلية يستعملونها على نحو ما يستعمله أهل الإسلام، وكان يدور حجهم في الأزمنة الأربعة، ثم أرادوا أن يحجوا في وقت إدراك سلعهم من الأدم والجلود والثمار وغير ذلك، وأن يثبت ذلك على حالة واحدة وفي أطيب الأزمنة وأخصبها، فتعلموا الكبس من اليهود المجاورين لهم وذلك قبل الهجرة بقريب من مائتي سنة، فأخذوا يعملون بها ما يشاكل فعل اليهود من إلحاق فضل مابين سنتهم وسنة الشمس شهراً بشهورها شهراً إذا تمَ .. ويسمون هذا من فعلهم النسيء، لأنهم كانوا ينسأون أول السنة في كل سنتين أو ثلاث شهراً على حسب ما يستحقه التقدم).

وتعرض ابن الأجدابي لموضوع (الكبس) والسنة (الكبيسة) عند العبرانيين واليونانيين فقال: (وقد كانت العرب في الجاهلية تفعل مثل هذا وتزيد في كل ثالثة من سنيها شهراً على نحو ما ذكرناه عن العبرانيين واليونانيين).

---

(١) المصدر نفسه ج:٨ ص:٤٩٤ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ج:٨ ص:٤٩٠.

ثم نقل عن المسعودي[1] قوله: (وقد كانت العرب في الجاهلية تكبس في كل ثلاث سنين شهراً وتسميه النسيء وهو التأخير، وقد ذم الله تبارك وتعالى فعلهم).

هذا في ما يتعلق بكيفية النسيء الذي كان يؤثر في تأخير موسم الحج عند الجاهلية.

وأما ما ذكره المعترض من أن العرب ما كانوا يعرفون الحساب وفق الأشهر الشمسية فيظهر عدم تماميته مما نقلناه آنفاً، وقد صرح العديد من المؤرخين بخلافه.

قال بعضهم[2]: (إن أهل الحجاز كانوا يتبعون التقويم الشمسي مع مراعاة الإهلال، أي تقويماً شمسياً قمرياً، بدليل أن لأسماء الأشهر علاقة بالجو من برد وحر وربيع وخريف، فقد ذكر علماء اللغة أن الربيع إنما سمي ربيعاً لارتباعهم فيه، والارتباع الإقامة في عمارة الربع، وأن جمادى سمي بذلك لجمود الماء فيه أي أنهما من أشهر الشتاء، وأن رمضان من شدة الرمضاء وهو الحر، ولا يعقل أن تكون هذه التسميات قد جاءت عفواً، ومن غير ارتباط بحالة من حالات الطبيعة ..).

ومن الغريب قول المعترض أن العرب لا تعرف الحساب الشمسي حتى في زماننا، مع أن المتداول عند معظم العرب هو التاريخ الميلادي الذي يحسب بالشهور الشمسية.

الموقف الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ[3]من أن تلك النصوص إنما هي بصدد الرد على ما كان سائداً في عصر الجاهلية من التحكم الطبقي في أداء الحج، بأن كان الأشراف يؤدون الحج في عام، والطبقات الأخرى يؤدونه في عام آخر، فأراد الإمام عليه السلام أن يبين أن وجوب الحج يتوجه إلى أهل الجدة في

---

(١) المصدر نفسه ج:٨ ص:٤٩١.

(٢) المصدر نفسه ج:٨ ص:٥٠٥.

(٣) كما في مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٩.

كل عام من دون فرق بين الأشراف منهم وغيرهم.

قال ﷺ: (أذكر أني رأيت في بعض كتب الأخبار أن الحج في زمن الجاهلية كان على طبقات، ففي سنة يختص بطبقة الأشراف وفي سنة أخرى غيرهم ممن هو دونهم، فلم يكن يشترك الكل في عام واحد، وأما في هذه الشريعة فليس الأمر كذلك، بل متى حصلت الاستطاعة وجب الحج، ولا يختص بطبقة دون طبقة، بل الوجوب حكم عام لكل سنة بالنسبة لكل من استجمع الشرائط).

هذا و لكن لم استحصل على كتاب يذكر هذه الطبقية في الحج عند أهل الجاهلية، ولم أجد شواهداً على ذلك في أيٍ من المصادر، وقد كتب بعض الباحثين فصلاً مستوعباً لكيفية أداء الحج عند أهل الجاهلية ولم يتعرض لشيء من هذا القبيل[1]. فما ذكره ﷺ غير ثابت في أصله، بخلاف ما مرّ في الموقفين ـ الأول والثاني ـ فإن أصلهما صحيح، وإنما الكلام في إرادتهما من النصوص المذكورة.

وكيفما كان فما يمكن أن يقال بالنسبة إلى هذه المواقف الثلاثة لأصحاب الاتجاه الثاني في تفسير نصوص الباب هو: أن هذه المواقف بعيدة كل البعد عما ورد في تلك النصوص، لأنها لو كانت صادرة من النبي الأعظم ﷺ لكان بالإمكان دعوى أن المراد بها ما ذكر في بعض هذه المواقف. ولكن الملاحظ أنها مروية عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام بعد ما يزيد على مائة عام من محو آثار الجاهلية في الحج، ووضوح كون وجوبه حكماً أبدياً لا يختص بسنة دون سنة، وشاملاً لجميع المستطيعين بلا تفريق بينهم بحسب الطبقات، فأيُ وجه بعد ذلك لأن يبتدأ الإمام الصادق عليه السلام أبا جرير القمي أو حذيفة بن منصور بالقول: ((إن الله فرض الحج على أهل الجدة في كل عام)) أو يبتدأ الإمام موسى بن جعفر أخاه علياً بمثل ذلك، ويكون مقصودهما عليهما السلام أن وجوب الحج

---

(١) لاحظ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج:٨ ص: ٤٨٨ ـ ٥٠٨.

أبدي!! أفهل كان لأحد شبهة في أبدية وجوب الحج الذي عرفت مكانته في الإسلام، وكونه من دعائمه ليتصدى الإمام عليه السلام لإزالتها؟!

أو يكون مقصودهما عليهما السلام أن لكل عام حجاً لا يجوز تأخيره عنه بالنسيء، مع أن النسيء كان من عادات الجاهلية التي أبطلت بمجيء الإسلام ولم يبق له أثر حتى في الصدر الأول الإسلامي فضلاً عما بعده من العصور.

أو يكون مقصودهما عليهما السلام نفي الطبقية في أداء الحج مع أنه لم يكن أي مؤشر إلى ممارستها في أداء هذه الشعيرة، ولا أقل منذ صدر الإسلام.

هذا مضافاً إلى عدم انسجام بعض النصوص المذكورة مع ما ذكر من المواقف من وجوه أخرى.

مثلاً: في صحيحة علي بن جعفر جعل الإمام عليه السلام كلامه تفسيراً للآية الكريمة، مع أنه لا يحتمل أن يكون المراد بها ما ذكر في أيٍ من المواقف المذكورة كما هو ظاهر.

وأما سؤال سليمان بن خالد عن الآية المباركة ـ كما ورد في رواية السياري ـ فليس من أجل الاستفسار عن أبدية وجوب الحج مثلاً، بل الظاهر أن المقصود منه هو التعرف على حدود ثبوت الحج على المستطيع، وقد أجابه الإمام عليه السلام بثبوته عليه في كل عام.

وكذلك في رواية علي بن مهزيار ـ حسب نقل السياري أيضاً ـ جعل الإمام عليه السلام ما روي عن الصادق عليه السلام من لزوم أداء الحج على المستطيع حتى لو كان مدمناً للحج توضيحاً لما رواه الأصحاب من وجوب الحج على أهل الجدة من كل عام، فهذا يشهد بأن ما ورد من النصوص بذلك عن الصادق والكاظم عليهما السلام لا يراد به إلا هذا المعنى لا ما ذكر من أبدية وجوب الحج أو نحو ذلك.

وأيضاً التعبير بـ(أن الله فرض الحج على أهل الجدة في كل عام) كما ورد في معظم النصوص لا يفي بأداء ما مرّ من الموقف الثالث في إرادة نفي الطبقية بحسب الأعوام، فإنه لو كان هذا هو المراد لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (إن الله

فرض الحج على جميع أهل الجدة في كل عام) ليكون لفظ (جميع) مؤشراً إلى إرادة هذا المعنى، فتدبر.

والحاصل: أن المواقف الثلاثة المذكورة من جمع ممن تبنوا الاتجاه الثاني في مفاد النصوص المذكورة مما لا يمكن القبول بها بوجه.

الموقف الرابع: ما ذكره السيد الخوانساري ﵀[1] قائلاً: (ولا يبعد أن يكون يكون نظير: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ من باب تلاقي الجمع بالجمع، فلا يجب على كل أحد من أهل الجدة الحج في كل عام، كما لا يجب على كل واحد غير غسل وجهه للوضوء).

ومقصوده ﵀ أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي أن يكون لكل فرد من الجمع الأول فرد من الجمع الثاني، ففي قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ يجب على كل فرد من المخاطبين بالغسل أن يغسل وجهه لا أنه يغسل الوجوه جميعاً. وهكذا لو قال: (اركبوا دوابكم) فإن كل واحد يركب دابته، وليس الواحد يركب جميع الدواب.

والمقام من هذا القبيل فإن (أهل الجدة) يدل على معنى الجمع و(كل عام) يدل عليه أيضاً، فمقتضى المقابلة بينهما أن كل واحد من أهل الجدة عليه أن يحج في عام من الأعوام لا في جميع الأعوام، فما أدعي من أن هذه النصوص تدل على وجوب الحج على كل واحد من أهل الجدة في جميع الأعوام غير صحيح.

ويلاحظ على ما أفاده ﵀ بأنه لو كان المدعى دلالة نصوص الجدة على وجوب الحج على من استطاع في عام في كل عام لكان ما ذكر كفيلاً برده، فإن مقتضى مقابلة الجمع بالجمع أن يجب على كل مستطيع أن يحج في عام استطاعته لا في جميع الأعوام.

ولكن هذا ليس هو المدعى بل المدعى أن كل مستطيع يلزمه أداء الحج في عام استطاعته سواءً كانت استطاعته لعام واحد أو لأزيد منه، ومقتضى ذلك أنه إذا استطاع في أكثر من عام أن يجب الحج عليه في جميعها، وهذا لا ينافي كون

---

(١) جامع المدارك في شرح مختصر النافع ج:٢ ص: ٢٥٥.

المورد من قبيل مقابلة الجمع بالجمع.

وبعبارة أخرى: إن الاستطاعة للحج إذا كانت لا تتحقق لكل شخص إلا مرة واحدة في عمره فمقتضى إيجاب الحج على أهل الجدة والاستطاعة في كل عام أن من يستطيع في عام يلزمه الحج في عام استطاعته، لا أنه مكلف بالحج في جميع الأعوام، كما أن مفاد قوله: (اركبوا سياراتكم) هو أن كل واحد يركب سيارة نفسه حيث لا يمكنه أن يركب أزيد من سيارة واحدة في الوقت نفسه.

ولكن لما كانت الاستطاعة مما يتكرر حصولها لبعض الأشخاص فمقتضى مقابلة الجمع بالجمع في مثله هو أن كل من تحقق له الاستطاعة في عام يحج في ذلك العام، وإن سبق له أن استطاع وأتى بالحج في عام سابق نظير ما إذا قال: (اذبحوا حيواناتكم) وكان لشخص حيوان واحد ولآخر عشرون حيواناً، فإن مقتضى مقابلة الجمع بالجمع فيه هو أن يذبح كل واحد ما له من الحيوان واحداً كان أم متعدداً، لا أن يكتفي من لديه أكثر من حيوان بذبح واحد منها فقط.

فظهر بهذا عدم تمامية هذا الموقف الرابع كالمواقف الثلاثة المتقدمة مما قيل في الاتجاه الثاني بشأن روايات فرض الحج على أهل الجدة في كل عام.

وقد تلخص من جميع ما تقدم عدم تيسر التوصل إلى تفسير صحيح لهذه الروايات غير مخالف لما هو المتسالم عليه من أن الحج لا يجب على المستطيع أزيد من مرة واحدة، فالأولى ردُّ علمها إلى أهله.

(المسألة ١): وجوب الحج بعد تحقق شرائطه فوري (١)

(١) اختلف فقهاء الفريقين في أن وجوب أداء الحج بعد تحقق شرائطه فوري أو لا؟

وينبغي في البداية استعراض جملة من كلماتهم في هذا المجال، ولنبدأ أولاً بكلمات أتباع المذاهب الأربعة فنقول ..

أما الحنفية فقد قال القاساني[١] ـ وهو من أشهر مصنفيهم ـ: إنه قد (ذكر أبو سهل الزجاجي الخلاف في المسألة بين أبي يوسف ومحمد ـ تلميذي أبي حنيفة ـ فقال: في قول أبي يوسف يجب على الفور وفي قول محمد على التراخي، وهو قول الشافعي. وروي عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف، وروي عنه مثل قول محمد). وقال ابن نجيم[٢]: (وأما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف وأصح الروايتين عن أبي حنيفة). وقال الزيلعي[٣]: (هو واجب على الفور عند أبي يوسف، وعن أبي حنيفة ما يدل عليه. وعند محمد والشافعي (رحمهما الله) على التراخي).

فيظهر من ذلك أن أبا حنيفة لم ينص على رأيه في المسألة ولكن ربما كان في كلامه ما يشير إلى اختياره القول بالفور، وقد اختلف الحنفية لاختلاف تلميذيه.

وأما المالكية فقد قال القرطبي[٤] ـ وهو من مشاهيرهم ـ أنه: (دل الكتاب والسنة على أن الحج على التراخي لاعلى الفور. وهو تحصيل مذهب مالك فيما ذكر ابن خويز منداد، وهو قول الشافعي ومحمد بن الحسن وأبي يوسف في رواية عنه. وذهب بعض البغداديين من المتأخرين من المالكيين إلى أنه على

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١١٩.
(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج:٢ ص:٥٤٢.
(٣) نصب الراية تخريج أحاديث الهداية ج:٣ ص:٧٢-٧٣.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ج:٤ ص:١٤٤.

الفور، ولا يجوز تأخيره مع القدرة عليه، وهو قول داود). وقال ابن رشد[١]: (والظاهر عند المتأخرين من أصحابه ـ أي مالك ـ أنها على التراخي).

وأما الشافعية فقد قال النووي[٢] ـ وهو من أكابرهم ـ: (إذا وجدت شروط وجوب الحج وجب على التراخي على ما نص عليه الشافعي واتفق عليه الأصحاب إلا المزني، فقال هو على الفور).

وأما الحنابلة فقد قال ابن قدامة[٣] ـ وهو من أعاظمهم ـ: (وقال الشافعي: يجب الحج وجوباً موسعاً وله تأخيره، وحكى ابن أبي موسى وجهاً مثله قوله، وحكاه ابن حامد عن الإمام أحمد). وهو يشير إلى الاختلاف عند الحنابلة أيضاً.

فيظهر مما تقدم وجود الاختلاف عند المذاهب الأربعة في كون وجوب الحج على الفور أو التراخي، ولا يوجد موقف موحد منهم حتى في المذهب الواحد.

وأما فقهاء أصحابنا ممن وصل إلينا كلامهم فقد قال المفيد (رضوان الله عليه)[٤]: (وفرضه عند آل محمد (صلوات الله عليهم) على الفور دون التراخي بظاهر القرآن، وما جاء عنهم عليهم السلام ..) ثم ذكر بعض النصوص، وإنما قال (رضوان الله عليه) (بظاهر القرآن) لدلالة الأمر عنده على الفور.

وهذا هو اختيار تلميذه الشيخ الطوسي (رضوان الله عليه) في غير واحد من كتبه[٥] وقال تلميذه الآخر السيد المرتضى (رضوان الله عليه)[٦] ـ تعليقاً على قول الناصر: (الأمر بالحج على التراخي) ـ: (الذي يذهب إليه أصحابنا أن الأمر

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج:١ ص:٢٥٨.

(٢) المجموع شرح المهذب ج:٧ ص:١٠٢.

(٣) الشرح الكبير ج:٣ ص:١٧٤.

(٤) المقنعة ص:٣٨٥.

(٥) الخلاف ج:٢ ص:٢٥٧. المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٢٩٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٠٥.

(٦) الناصريات ص:٣٠٥ـ٣٠٦.

بالحج على الفور .. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتقدم ذكره: أن الأمر المطلق ـ وإن لم يكن من مذهبنا أنه يوجب فوراً ولا تراخياً في أصل وضع اللغة وذهبنا إلى أنه على الوقف ـ .. وبيّنا أن الصحابة والتابعين ثم تابعي التابعين وإلى وقتنا هذا يحملون أوامر الشرع في الأحكام الشرعية من كتاب وسنة على الوجوب الفور، وأن أحداً منهم لا يتوقف في ذلك طلباً لدليل، فصار هذا العرف الشرعي موجباً لحمل الأوامر الشرعية على الفور، وقد أمر الله تعالى بالحج أمراً مطلقاً فيجب أن يكون محمولاً على الفور). فيلاحظ أنه إنما قال بالفورية استناداً للسيرة المتصلة بزمن النبي ﷺ في حمل الأمر على الفور.

وقال ابن إدريس[1]: (ووجوبهما ـ الحج والعمرة ـ على الفور دون التراخي بغير خلاف بين أصحابنا).

وقال المحقق الحلي ﷺ[2]: (وتجب حجة الإسلام وجوباً مضيقاً .. لنا: أنه مأمور بالحج، والأمر للوجوب، فالتأخير عنه تعريض لنزول العقاب لو اتفق الموت، فيجب المبادرة صوناً للذمة عن الاشتغال) ثم ذكر رواية عن النبي ﷺ من طرق الجمهور.

وقال العلامة ﷺ[3]: (ووجوب الحج والعمرة على الفور، لا يحل للمكلف بهما تأخيره عند علمائنا أجمع).

وقد حكي الاتفاق على فورية الحج في كلمات غير واحد من الفقهاء كما أشار إليه صاحب الجواهر (رضوان الله عليه)[4]، ولكن مع ذلك يوجد بعض الخلاف من علمائنا.

قال السيد الرضي[5]: (فإن قال: كيف يصح الوعيد في الحج مع القول بجواز تأخيره؟ قيل له: إنما يصح ذلك إذا كان المرء لا يحج ولا يأتي بالعزم على

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج:١ ص:٥١٥.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٧٤٦.

(٣) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٧.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٣.

(٥) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ص:١٩٨.

الحج بدلاً منه، فأما إذا فعل العزم بدلاً من الحج فلا حرج عليه، ما لم ينته إلى حد تظهر فيه عنده أمارات الضعف ودلائل العجز، ويعلم أنه متى أخر الحج فاته، فإن عند ذلك يلزمه التقديم ولا يسوغ له التأخير).

فيلاحظ أنه ﷺ لم يلتزم بالفورية لا العقلية ولا الشرعية بل قال بجواز التأخير[1]، أقصى الأمر أنه يجب أن يكون المكلف عازماً على الأداء. ومن مسالك الأصوليين القدماء أن الأمر يدل على لزوم إتيان المكلف بالشيء أو كونه عازماً على ذلك، وقد ردّه الشيخ الطوسي في كتابه (عدة الأصول).

وكيفما كان فهذا ما يتعلق بنقل أقوال فقهاء الفريقين في هذه المسألة، فيقع الكلام فيما هو الصحيح منها فأقول: إن المقصود بفورية وجوب الحج أنه إذا استطاع المكلف وجب عليه أداؤه في عام الاستطاعة، وإن لم يفعل وجب عليه

(١) تجدر الإشارة إلى أنه قد ينسب السيد الرضي ﷺ إلى الزيدية، ويمكن أن يتوهم أن موافقته لهم في هذه المسألة ـ حيث ذهب العديد من أئمتهم إلى عدم فورية وجوب الحج، وقد مرّ أنه مذهب الناصر، وحكاه في البحر الزخار (ج:٣ ص:٢٧٩) ونيل الأوطار (ج:٥ ص:٧) عن غير واحد منهم. مع أنه نسب إلى زيد بن علي والهادي أنهما قالا بالفور، فتأمل ـ من الشواهد على صحة هذه النسبة. وكذلك تعبيره عن علمائهم في موضع من كتابه حقائق التأويل (ص:٣٠٩) ببعض علماء أهل البيت ﷺ. بالإضافة إلى أنه يظهر من بعض شعره أنه كان يرى نفسه مستحقاً للخلافة، وهذا ما ينسجم مع مذهب الزيدية لا الإمامية الإثنى عشرية.

ولكن لا ينبغي الشك في بطلان النسبة المذكورة، فإن كون السيد الرضي من الإمامية الإثنى عشرية غاية في الوضوح، وقد ذكر الأئمة إلى الحجة القائم ﷺ في بعض شعره (ديوان الشريف الرضي ج:١ ص:٤٧)، كما أشار إليهم في مقدمة كتابه خصائص الأئمة (ص:٣٦).

وأما مطالبته بالخلافة فلا يقتضي خلاف ذلك كما نراه في من يقول بولاية الفقيه في العصر الحاضر.

وكذلك التعبير عن بعض أئمة الزيدية ببعض علماء أهل البيت ﷺ لا يقتضي اعتقاده مذهبهم، وكذلك موافقته لهم في بعض الفروع.

ويظهر من كتابه حقائق التأويل أن مجال تخصصه الأول كان هو الأدب والكلام وقد أثبت فيهما براعة كبيرة، وأما الفقه فيبدو أنه لم يكن من أولى اهتماماته وإن كان يظهر أنه نال منه حظاً وافراً، ويلاحظ أنه يلتزم فيه بما يسوقه إليه الدليل ولا يبالي أن يكون موافقاً لمذهب الإمامية أو مخالفاً لهم وموافقاً لبعض المذاهب الأخرى كالشافعية والزيدية.

في العام الذي يليه، فإن لم يفعل وجب عليه في العام الذي بعده .. وهكذا، وليش المراد منها أنه إذا لم يأت بالحج في سنة الاستطاعة سقط عنه وجوبه، نظير فورية وجوب ردّ السلام - مثلاً - حيث يسقط الوجوب بالتأخير بحد لا يصدق معه الجواب في حال التحية عرفاً، ولا أنه تسقط عنه فوريته فيبقى أصل الوجوب كما في فورية صلاة الآيات عند حصول الزلزال على رأي بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم).

ثم إن الفورية على وجوه: الفورية العقلية، والفورية الشرعية الطريقية، والفورية الشرعية النفسية.

أما (الفورية العقلية) فمعناها أنه بعد تحقق شروط وجوب الحج من الاستطاعة وغيرها يحكم العقل بلزوم إحراز امتثال هذا التكليف، وحيث إنه لا يمكن إحراز امتثاله مع التأخير فيه عن عام الاستطاعة - ولو لأجل احتمال طرو المرض أو الموت - يحكم العقل بلزوم المبادرة إليه لإحراز الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، فوجوب المبادرة إنما هو بملاك لزوم الاحتياط لا غير.

ومقتضى هذا النحو من الفورية ..

أولاً: أنه إذا أخّر أداء الحج ولم يكن متأكداً من التمكن من أدائه ولم يؤده لاحقاً يستحق العقاب على ترك الحج، ولا يستحق - بالإضافة إلى ذلك - العقاب على التأخير في أدائه إلا بناءً على استحقاق المتجري للعقاب، لأنه يُعد متجرياً بما وقع منه من التأخير مع عدم إحرازه للتمكن من الأداء لاحقاً. وأما إذا أدى الحج لاحقاً فلا يستحق العقوبة على ترك الحج لفرض أنه قد أدّاه، نعم يستحق العقاب على التأخير في أدائه إن قلنا باستحقاق المتجري للعقوبة.

وثانياً: أنه إذا أخّر الحج وهو متأكد من أدائه لاحقاً - بغض النظر عن سبب حصول هذا التأكد - فلا حرج عليه في ذلك، لأن مثله ممن لا يُلزمه العقل بالمبادرة، فإن أداه لاحقاً فهو، وإن عاقه عن ذلك مرض أو غيره فهو معذور لأنه استند إلى جزمه الذي هو حجة عليه، فلا يستحق العقاب على ترك أصل الحج كما لا يستحقه على التأخير فيه حتى بناءً على استحقاق المتجري للعقاب لعدم

كونه متجرياً في مثل ذلك.

وأما (الفورية الشرعية الطريقية) فهي بمعنى إيجاب الشارع المقدس المبادرة إلى أداء الحج ـ في جنب إيجاب الحج نفسه ـ ولكن ليس وجوب المبادرة من جهة أنها مطلوبة بحد ذاتها بل من جهة أن بها يحرز أداء الواجب وعدم فواته على المكلف.

وبعبارة أخرى: إن المصلحة الملزمة إنما هي في أداء الحج في أي عام كان، ولا مصلحة ملزمة أخرى في المبادرة إلى أدائه، ولكن لما كانت مصلحة الحج في غاية الأهمية فلأجل التأكد من عدم فواتها على المكلف يؤمر بالمبادرة في أداء الحج، فوجوب المبادرة حكم طريقي لا نفسي.

ونظير ذلك ما لو أمر المولى خادمه بالذهاب إلى كربلاء ثم أمره أن يسلك طريقاً معيناً من المؤكد أنه خالٍ من العوائق، فسلوك ذاك الطريق ليس بحد ذاته مطلوباً، بل باعتبار التأكد من أنه يوصل إلى كربلاء.

وما تقدم من الكلام في الفورية العقلية يجري في الفورية الشرعية الطريقية، أي أنه إذا لم يبادر إلى أداء الحج وفاته أداؤه لاحقاً يستحق العقاب على ترك الحج لا على ترك المبادرة إليه، لأن العقوبة في الأوامر الطريقية إنما هي على مخالفة ذي الطريق لا على مخالفة الطريق.

وأما إذا تأكد من أدائه للحج مع عدم المبادرة إليه فلا حرج عليه في التأخير، وإذا صادف عدم تمكنه من أدائه يكون معذوراً ولا يستحق شيئاً من العقاب.

وأما (الفورية الشرعية النفسية) فهي تكون على نحوين ..

فإنه تارة يفرض كون أداء الحج في عام الاستطاعة مشتملاً على مصلحة ملزمة، ومع فواتها يكون أداؤه في العام الثاني مشتملاً على مصلحة ملزمة أيضاً .. وهكذا.

وأخرى يفرض أن صرف وجود الحج في بعض الأعوام بعد حصول الاستطاعة إلى ما قبل الممات مشتمل على مصلحة ملزمة، ولكن هناك مصلحة

ملزمة أخرى تكمن في المبادرة إلى أداء الحج الواجب في عام الاستطاعة، فإن لم يفعل ففي العام اللاحق .. وهكذا.

ومقتضى الفرض الأول تشريع وجوبات متعددة كلها متعلقة بالحج ولكن على سبيل الترتب، فيجب على المستطيع أن يحج في عام الاستطاعة، فإن لم يفعل فيجب عليه في العام الذي يليه، فإن لم يفعل فيجب عليه في العام الثالث .. وهكذا.

ومقتضى الفرض الثاني تشريع وجوبٍ متعلق بطبيعي الحج من دون التحديد بسنة من السنين، وتشريع وجوبات متعددة بالمبادرة إليه على سبيل الترتب، أي أنه يجب عليك امتثال الأمر بأداء الحج في هذا العام، فإن لم تفعل ففي العام الثاني، فإن لم تفعل ففي العام الثالث .. وهكذا.

ويختلف هذان النحوان في بعض الأحكام والآثار كما سيأتي.

وكيفما كان فلا بد من استعراض ما استدل به على فورية وجوب الحج للتحقق من تماميته وما ينسجم معه من وجوه الفورية، فأقول: إنه قد استدل على فورية الوجوب في المقام بوجوه هي ..

الوجه الأول: دلالة الأمر على الفور إما بالوضع أو بالإطلاق أو بقيام دليل خارجي على ذلك في الأوامر الصادرة من الشارع المقدس. وقد استند إلى هذا الأخير كلٌ من السيد المرتضى والشيخ الطوسي (قدس سرهما).

ولكن المحقق في محله من علم الأصول عدم دلالة الأمر على الفور بأي من الوجوه المذكورة بل مقتضى إطلاقه عدم كونه للفور[1]. وهناك شبه اتفاق بين الأصوليين المتأخرين على ذلك.

بالإضافة إلى إنه يمكن أن يقال بأنه لو تم شيء من تلك الوجوه فهو لا يفي بإثبات دلالة الأمر على الفور على الوجه المدعى في المقام، وهو لزوم الإتيان بالحج فوراً ففوراً كما تقدم، فإن من يقول بدلالة الأمر على الفور إما أن يقول

---

(١) الفورية المنفية بالإطلاق هي الفورية الشرعية، وأما الفورية العقلية فلا يوجد إطلاق ينفيها، وهذا واضح.

بدلالته عليه على نحو وحدة المطلوب أو على نحو تعدد المطلوب، فإذا عصى المكلف ولم يبادر إلى أدائه فعلى الأول يسقط عنه التكليف بالحج من أصله، وعلى الثاني يبقى التكليف بأصل الحج ويسقط وجوب المبادرة، فمن أين يلزم بأدائه في العام اللاحق معيناً؟!

وبعبارة أخرى: إنه لو قلنا: إن الأمر بالحج يدل على وجوب المبادرة إلى أدائه إما على نحو وحدة المطلوب بأن يكون المطلوب هو الحج المبادر إليه أي الحج في عام الاستطاعة، وإما على نحو تعدد المطلوب بأن يكون الواجب كل من الحج والمبادرة إليه. فعلى الأول إن لم يحج في عام الاستطاعة يسقط أصل وجوب الحج عنه ولا يجب عليه في السنة التالية أي شيء. وعلى الثاني يسقط عنه وجوب المبادرة فيبقى مكلفاً بأصل أداء الحج ولا يجب أن يبادر إلى أدائه في السنة التي بعدها بل هو بالخيار في أن يأتي به في أي وقت شاء.

والحاصل: أن الالتزام بدلالة الأمر على الفور لا يقتضي أن الحج واجب في سنة الاستطاعة، فإن لم يفعل يجب في السنة المقبلة، فإن لم يفعل يجب في السنة التي بعدها .. وهكذا على نحو الترتب، هذا خارج عن نطاق مدلول الأمر.

ولكن بعض الأصوليين المتأخرين التزموا بدلالة الأمر على الفور استناداً إلى وجه ـ إن تم ـ يقتضي الفورية على النحو المذكور أي فوراً ففوراً.

قال المحقق الشيخ حسين الحلي ﵀[1]في ما حرره في علم الأصول: (إن مقتضى إطلاق الطلب هو فعلية البعث بمجرد توجهه، ومقتضى فعلية البعث هو الانبعاث الفعلي فلا ترخيص في التأخير، ومقتضاه لزوم الفور والتعجيل، غايته أنه لا بنحو التوقيت بل مجرد لزوم التعجيل بمعنى لزوم الانبعاث على وجه لو عصى وقصر يلزم التعجيل أيضاً نظير التعجيل في إزالة النجاسة عن المسجد).

---

(١) أصول الفقه ج:٢ ص:٣٢٨، وقد ارتأينا التعرض لكلامه ﵀ هنا لعدم تعرض الأعلام له في محله من علم الأصول حيث لم يكن كتابه (رضوان الله عليه) في متناول أيديهم، وقد طبع أخيراً.

فيلاحظ أنه ﵀ يرى أن الأمر يقتضي فعلية البعث وهو يقتضي فعلية الانبعاث، فلو عصى المكلف ولم ينبعث في الآن الأول المتصل بالبعث يبقى البعث يقتضي الانبعاث في الآن الثاني .. وهكذا.

ثم أورد (طاب ثراه) على نفسه قائلاً: (لا يقال: إن الأمر وإن كان مقتضياً للانبعاث إلا إن ذلك لا يقتضي الفورية، لأن البعث تابع للفعل المبعوث إليه، فإذا كان المبعوث إليه هو الطبيعة المطلقة لم تكن قضيته إلا لزوم الإتيان بالطبيعة المطلقة، ويستوي في ذلك جميع أفرادها الطولية).

ومحصّل الإيراد: أن البعث الفعلي وإن كان يقتضي الانبعاث الفعلي ولكن نحو صرف وجود الطبيعي من دون خصوصية لأيّ فرد من الأفراد إن كان الفرد الأول أو الثاني أو الثالث أو غيرها، فبإمكان المكلف اختيار ما يشاء من الأفراد، ولا يكون ملزماً باختيار الفرد الأول فإن لم يفعل فالفرد الثاني .. وهكذا.

ثم أجاب ﵀ عن الإيراد بقوله: (لأنا نقول لو كان المراد من إطلاق الطبيعة هو شمولها لجميع أفرادها الطولية بحيث يكون محصل الأمر بطبيعة الصلاة هو أن كلاً من أفرادها الطولية داخل تحت الأمر لكان ذلك الإطلاق البدلي دليلاً على التوسعة فيكون خارجاً عما نحن فيه من فرض كون متعلق الأمر هو صرف الطبيعة لا جميع أفرادها على البدل.

ومن الواضح أن محصل الأمر بصرف الطبيعة هو البعث إلى صرف الطبيعة، ففي الآن الأول يكون البعث إلى صرف الطبيعة متحققاً فيكون الانبعاث إلى صرف الطبيعة في ذلك الآن لازماً فما هو المسوغ للتأخير عن ذلك الآن مع فرض تحقق البعث فيه؟!

وإن كان المبعوث إليه في ذلك الآن هو صرف الطبيعة، لأن ذلك ـ أي صرف الطبيعة ـ مقدور له في ذلك الآن، وقد فرضنا تعلق البعث به فما هو العذر المسوغ للتأخير؟!

وبالجملة: إن جواز التأخير يتوقف على التوسعة في ذلك البعث ولو

بواسطة كون متعلقه هو الطبيعة المطلقة إطلاقاً بدلياً شاملاً للأفراد الطولية، والمفروض هو عدم ذلك الإطلاق، وليس بأيدينا إلا الطبيعة لا بشرط الذي عرفت أن مقتضاه كون الطلب متعلقاً بصرف الطبيعة.

فإذا دل دليل خارجي على جواز التأخير يكون مرجعه إلى كون التخيير بين الأفراد الطولية تخييراً شرعياً وينسد باب التخيير العقلي فيها).

وخلاصة كلامه ﷺ: أن إطلاق الأمر يقتضي كون البعث فعلياً وهو يتطلب الانبعاث الفعلي فإذا كان هناك قرينة على أن الفعل المبعوث إليه ملحوظ على نحو الإطلاق البدلي بالنسبة إلى جميع الأفراد الطولية يتخير المكلف بينها، ولكن حينئذٍ يكون التخيير شرعياً. وأما إذا لم يكن إلا الأمر بصرف الطبيعة ففي الآن المتصل بالبعث ـ المفروض فعليته ـ لا عذر للمكلف في التأخير، فإذا أخّر يجب عليه أن ينبعث في الآن الثاني لأن البعث يتطلب الانبعاث، وهكذا.

ويلاحظ أن ما أفاده ﷺ من كون البعث الفعلي يقتضي الانبعاث الفعلي يحتمل أن يكون مبنياً على ما اختاره في مبحث الواجب المعلق من أن الوجوب من قبيل البعث والتحريك، أو أن البعث لازم للوجوب، أو أن الوجوب منتزع من البعث فلا يعقل انفكاكه عن الانبعاث.

وعلى هذا الأساس أنكر معقولية الواجب المعلق قائلاً: (إنه لا يمكن أن يكون البعث فعلياً والانبعاث متأخراً في الزمان، نعم لو قلنا: إن الوجوب مجرد اعتبار صرف من قبيل وضع الشيء على ذمة المكلف وليس البعث لازماً له ولا الوجوب منتزعاً منه فمن الممكن أن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً).

هذا ما أفاده هناك فإن كان ما اختاره في المقام مبنياً عليه فيمكن أن يناقش..

أولاً: بأن أصل المبنى المذكور غير صحيح حيث إن الوجوب على جميع المباني المذكورة فيه ليس إلا اعتباراً بحتاً، أي سواء قلنا: إن عنصره الشكلي هو البعث أو التحريك أو الإغراء أو النسبة الإيقاعية أو غير ذلك فليس هناك إلا اعتبار محض ولا توجد حقيقة البعث أو التحريك أو نحوهما بل مجرد اعتبار

قانوني، فالحديث عن عدم إمكان انفكاك البعث عن الانبعاث ليس حديثاً واقعياً. وأما العنصر المعنوي ـ الذي مرّ أنه الأساس في فاعلية الأمر ـ وهو: إن لم تأت بصرف وجود الطبيعي تعاقب على ذلك، فلا تختلف فيه الأفراد الطولية، فيتخير المكلف بينها.

وثانياً: أن لازم هذا المبنى هو تعدد الوجوب بعدد الأفراد الطولية في ما التزم فيه ﷺ بالتخيير الشرعي بينها، وهو في ما إذا كان متعلق الوجوب هو الطبيعة المطلقة إطلاقاً شاملاً لجميع الأفراد.

والوجه في لزوم ذلك هو رعاية عدم انفكاك البعث عن الانبعاث، فإنه لو كان وجوب واحد متعلق بجميع الأفراد الطولية على سبيل البدل لكان مقتضاه انفكاك البعث عن الانبعاث بالنسبة إلى الفرد الثاني وما بعده لفرض فعلية البعث في الزمان الأول، فكونه بنفسه مقتضياً للانبعاث في الزمان المتأخر عن الآن المتصل به يستلزم المحذور المذكور.

فلا بد فراراً من ذلك الالتزام في مورد الحج ـ مثلاً ـ بتوجه وجوب متعلق بالحج في عام الاستطاعة، ووجوب آخر متعلق بالحج في العام الذي يليه، ووجوب ثالث متعلق بالحج في العام الثالث .. وهكذا، أقصى الأمر أن كل وجوب مقيد بعدم امتثال وجوب مما عداه.

نظير ما التزم به بعضهم في الواجب التخييري من أن مرجعه إلى وجوبات متعددة ولكن كل واحد منها مقيد بعدم امتثال واحد مما عداه، ففي كفارة الإفطار في شهر رمضان متعمداً المخيرة بين الخصال الثلاث يجب عتق الرقبة مقيداً بعدم الصيام شهرين متتابعين ولا الإطعام ستين مسكيناً، وكذلك وجوب الصيام شهرين متتابعين مقيد بعدم العتق ولا الإطعام ستين مسكيناً، ونظير ذلك يجري في الإطعام أيضاً.

وهكذا في المقام يكون مرجع التخيير بين الأفراد الطولية إلى تعدد الوجوب. ولازمه تعدد العقوبة بترك جميع الأفراد لفرض فعلية جميع الوجوبات بتحقق شرطها، فمن لم يحج إلى أن مات يستحق العقوبة على ترك

الحج بعدد ما مرّ عليه من السنين بعد استطاعته، وكذلك من لم يصل إلى آخر الوقت فإنه يستحق العقاب بعدد ما تركه من الأفراد الطولية للصلاة، وهكذا في سائر الواجبات التي لها أفراد طولية.

وإذا كان هذا أمراً يمكن الالتزام به في الحج فمن الواضح أنه لا يمكن الالتزام به في الصلاة ونحوها من الواجبات مما يكشف عن عدم تمامية المبنى.

هذا ويحتمل أن لا يكون ما أفاده ﷺ هنا من أن البعث الفعلي يقتضي الانبعاث الفعلي مبنياً على استحالة انفكاك البعث عن الانبعاث، بل من باب أن إطلاق الأمر يقتضي فعلية البعث، وإطلاق البعث يقتضي فعليته أي حصوله في الزمان المتصل بالبعث.

فالإطلاق وإن كان يفيد التوسعة غالباً إلا إنه قد يقتضي التضييق، كالمسمى بالإطلاق في مقابل (أو). ومن هنا قالوا: إن إطلاق الأمر يقتضي أن يكون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً، فإذا ورد عن المولى: (اكرم زيداً) وشك في وجود عدلٍ لإكرام زيد وهو إكرام عمرو كان مقتضى الإطلاق في مقابل (أو) عدمه.

والمقام نظير ذلك، ففي الأمر بأداء الحج إذا شك في كون المطلوب الانبعاث في الزمان المتصل بفعلية البعث بالإتيان بالحج في عام الاستطاعة، أو كون المكلف مخيراً في الانبعاث في أي زمان شاء، فمقتضى الإطلاق هو الأول، نعم لو قام دليل على كون الأمر متروكاً له ليحج في أي سنة أراد فلا إشكال ولا حاجة إلى الالتزام بتعدد الوجوب ـ كما على المبنى الأول ـ لفرض أنه لا ضير في انفكاك البعث عن الانبعاث، وإنما هو على خلاف الإطلاق فيحتاج إلى دليل بخصوصه، والمفروض توفره في المورد.

وبالجملة: ليس المدعى اقتضاء الأمر للفور ولزوم الإتيان بأول الوجودات على أساس عدم إمكان انفكاك البعث عن الانبعاث ليتحتم الالتزام بتعدد الوجوب في مورد الإطلاق البدلي والتخيير بين الأفراد الطولية بما لذلك من بعض اللوازم التي لا يمكن القبول بها.

بل المدعى اقتضاء الأمر للفور من جهة الإطلاق الذي يمكن رفع اليد عنه بقيام الدليل على لحاظ الطبيعي بجميع أفراده على سبيل البدل في مرحلة جعله متعلقاً للبعث، ومقتضى ذلك كون المكلف مخيراً في الإتيان بأي فرد منها مع التحفظ على وحدة الوجوب، أقصى الأمر كونه وجوباً تخييرياً.

ولكن هذا البيان قابل للمناقشة أيضاً، فإنه لما بني على عدم استحالة انفكاك البعث عن الانبعاث وكان متعلق البعث هو صرف وجود الطبيعي غير المقيد بكونه أول الوجودات، فمقتضى أصالة التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي أن لا تكون خصوصية الفرد الأول ملحوظة في المراد الجدي، فالعقل يحكم بجواز تطبيق صرف الوجود على أي فرد من الأفراد الطولية. وعلى ذلك فمقتضى الإطلاق هو التخيير بين تلك الأفراد لا تعين الفرد الأول، وهو تخيير عقلي لا شرعي حيث لا حاجة إلى لحاظ الأفراد على سبيل البدل من قبل الشارع، بل يكفي جعل صرف وجود الطبيعي متعلقاً للطلب، فتدبر.

فتحصل مما تقدم: عدم تمامية الوجه الأول المذكور لإثبات فورية وجوب الحج، ولو كان تاماً لاقتضى أن تكون فوريته شرعية نفسية لأن مبناه دلالة الأمر نفسه على الفور، وقد قرروا في محله من علم الأصول أنه عند دوران الأمر بين كون الوجوب مولوياً أو إرشادياً فمقتضى القاعدة كونه مولوياً، وعند دوران الأمر بين كونه نفسياً أو طريقياً فمقتضى القاعدة كونه نفسياً، فتأمل.

الوجه الثاني: ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ ـ وقد ذكره آخرون أيضاً ـ قال ﷺ[1]: (إنه بعد استجماع الشرائط وفعلية الوجوب وتنجز التكليف في السنة الأولى ـ كما هو المفروض ـ يستقل العقل حينئذٍ بلزوم إحراز فراغ الذمة عن عهدة ما اشتغلت به من التكليف المنجز، إذ التأخير يحتاج إلى الدليل بعد احتمال فوات الواجب فيما بعد وعدم التمكن من الامتثال).

وحاصله: الاستناد إلى قاعدة الاشتغال ـ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ـ فإن المفروض تنجز وجوب الحج على المكلف في عام الاستطاعة، فإذا

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٠.

احتمل أن لا يوفق لأدائه إذا أخره للعام اللاحق تجب عليه المبادرة للأداء استحصالاً لليقين بفراغ الذمة.

ثم أورد ﵀ على نفسه بإشكال نقضي، محصله: أن مثل هذا الكلام يجري في موارد أخرى أيضاً، فلماذا لا تلتزمون فيها بالفورية كما التزمتم بها في الحج؟!

مثلاً: في مورد الصلاة إذا دخل الوقت وكان المكلف واجداً للشرائط يتوجه إليه الخطاب بأدائها، ولكن لا يكون ملزماً بالمبادرة إلى الأداء ولو مع احتمال أن لا يوفق لذلك لعارض من غلبة النوم أو طرو الإغماء أو حلول الأجل ونحو ذلك، فما الفرق بين البابين؟!

وقد تصدى ﵀ للجواب عن هذا الإشكال، فقال: (ولا يقاس ذلك بالصلاة اليومية حيث يجوز التأخير عن أوان أوقاتها كما لا تجب المبادرة إلى قضائها على ما هو المحقق في محله من عدم المضايقة في القضاء.

وذلك للفرق الواضح بين الموردين، فإن التأخير عن أول الوقت يستند إلى الاطمئنان الشخصي بالتمكن من الإتيان قبل انقضاء الوقت إذ لا يحتمل عادة أن يموت بعد ساعة أو ساعتين. ومن ثم نلتزم بالمبادرة لو كان في معرض التلف كما في المحكوم بالإعدام، فمع الاطمئنان بالبقاء والتمكن من الأداء أو القضاء حيث ما شاء لا مقتضي للإلزام بالبدار بعد عدم دلالة الأمر على الفور كما هو المقرر في الأصول، وإلا فمع احتمال الفوت بحيث يزول معه الاطمئنان يستقل العقل بالفورية أيضاً حسب ما سمعت.

وأما في المقام فمن الضروري عدم حصول الاطمئنان بالبقاء واستدامة الحياة إلى العام القابل لأي شخص كان، سيما في هذه الأزمنة المحفوفة بكثرة الطوارئ والحوادث السيئة غير المترقبة التي تقضي على حياة أصح الشبان من أجل سانحة يسيرة فكيف بغيرهم، بحيث أصبح المدعي للاطمئنان بالبقاء مجازفاً معتوهاً، فلأجله يستقل العقل بلزوم المبادرة أول عام الاستطاعة حذراً عن فوات الواجب من غير عذر حسب ما عرفت من غير حاجة إلى إقامة دليل عليه

بالخصوص).

وحاصل ما أفاده ﷺ في مقام الجواب هو أن الفرق بين الحج وغيره يكمن في حصول الاطمئنان ـ عادة ـ بالتمكن من الأداء مع التأخير فيه في مورد الصلاة ونحوها وعدم حصول الاطمئنان بذلك في مورد الحج، لأن الفاصل بين موسم وموسم آخر طويل جداً، ولو فرض عدم حصول الاطمئنان بذلك في مورد الصلاة ـ مثلاً ـ كان الحكم فيه أيضاً وجوب المبادرة.

فالنتيجة: أن وجوب المبادرة إلى أداء الحج في عام الاستطاعة مما يتكفل العقل به ولا حاجة في إثباته إلى نص شرعي.

أقول: يمكن أن يلاحظ على ما أفاده ﷺ بأمور ..

الأمر الأول: أن هذا الوجه لو تم فإنما يفي بإثبات الفورية العقلية لا الشرعية، كما هو واضح من خلال ما ذكر من التقريب، مع أن السيد الأستاذ ﷺ ذكره وجهاً لكلام السيد صاحب العروة ﷺ الذي صرح بأن التأخير بلا عذر يكون عصياناً ـ وقد أقرّه ﷺ على ذلك ظاهراً حيث لم يعلّق عليه ـ. ومن الواضح أن الفورية العقلية لا تقتضي أن يكون التأخير عصياناً في جميع الأحوال، فإن المكلف إذا كان متأكداً من البقاء إلى عام لاحق وأداء الحج فيه فلا يكون عندئذٍ عاصياً بمجرد التأخير، وكذلك إذا كان شاكاً في الأمر وقلنا بجريان استصحاب بقاء الاستطاعة، بل حتى على القول بعدم جريانه، فإنه لا يكون عندئذٍ إلا متجرياً لا عاصياً، إلا على القول بحرمة التجري.

فالنتيجة: أن هذا الوجه الذي أفاده ﷺ لا يفي بإثبات ما ذكره السيد صاحب العروة ﷺ ـ ووافقه عليه ظاهراً ـ من كون التأخير بنفسه عصياناً، فإنه يبتني على الفورية الشرعية النفسية.

الأمر الثاني: أن ما ذكره ﷺ من حكم العقل بلزوم المبادرة إلى أداء الواجب مع عدم الاطمئنان من التمكن من أدائه لاحقاً، إنما يصح مع غض النظر عن استصحاب بقاء القدرة بجميع ما يعتبر فيها من الصحة وعدم العائق الخارجي ونحو ذلك. وأما مع جريان الاستصحاب فلا موجب للمبادرة، فإن

الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي كما ذكر في محله من علم الأصول، وهو هنا من قبيل الاستصحاب الاستقبالي لأن المتيقن في الزمن الحالي والمشكوك في الزمن اللاحق ولا ضير في ذلك، فإنه لا يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المتيقن في الزمن السابق والمشكوك في الزمن الحالي كما ذكر في محله من علم الأصول أيضاً.

نعم يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ ﷺ المنع من جريان الاستصحاب المذكور من حيث كونه مثبتاً، وقد حقق في الأصول عدم حجية الأصل المثبت.

قال ﷺ في مسألة عدم جواز التأخير في أداء الحج المنذور إلا مع الاطمئنان بالإتيان به في آخر الوقت[1]: (وربما يقال: بقيام طريق معتبر على إمكان الامتثال في آخر الوقت، وهو استصحاب حياته أو قدرته إلى آخر الوقت، فلا يكون عاصياً إذا مات، لقيام الطريق في المقام واستناد التأخير إلى العذر).

ثم ردّه قائلاً: (إن هذا الاستصحاب مثبت لأن الواجب على المكلف حسب حكم العقل ـ كما عرفت ـ هو إحراز الخروج عن عهدة التكليف، والاستصحاب لا يحقق الامتثال وإحرازه فيما بعد بل هو لازم عقلي لبقاء الحياة والقدرة.

والحاصل لا يجوز له التأخير مع الشك، بل ولا مع الظن بالإتيان، وإنما يجوز له التأخير عند قيام طريق معتبر على إمكان الإتيان كالبينة والاطمئنان ونحو ذلك من الطرق المعتبرة، والجامع حصول المؤمن له[2]).

---

(١) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٣٩٧.

(٢) لا يخفى أن ما ذكره ﷺ في وجه عدم جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء التمكن من أداء الحج المنذور يجري بعينه في مورد الشك في بقاء التمكن من أداء حجة الإسلام ولا فرق بين الموردين. وأما ما ورد في التعاليق المبسوطة على العروة الوثقى (ج:٨ ص:٣٥-٣٦) من تسليم جريان الاستصحاب في مورد حجة الإسلام لولا الروايات الدالة على المنع من التسويف في أدائها، والقبول في (ص:٢٧٦) بما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من مثبتية الاستصحاب في مورد الحج المنذور فمما لم يتضح وجهه، فإن المقامين من باب واحد ولا يصح التفريق بينهما بوجه.

وقال ﷺ في مبحث أحكام الأموات[1]: «إن استصحاب بقاء الحياة لا أثر أثر له في ذلك ـ أي في لزوم الإسراع في أداء الحقوق وردّ الأمانات مع احتمال الموت ـ كما ذكرناه في الواجبات الموسعة أداءً أو قضاءً لأن تنجز التكليف يقتضي إحراز الخروج عن عهدته فبمجرد الشك في الموت يجب عليه الامتثال».

وتقريب مرامه ﷺ ـ بعد التجاوز عن بعض المسامحات في عبارة التقرير المنقولة أولاً ـ أن الواجب على المكلف بحكم العقل بعد تنجز التكليف هو إحراز الخروج عن عهدته بالامتثال وإذا كان الواجب غير موقت أو كان موسعاً، فالعقل لا يرخص في التأخير في الامتثال إلا مع إحراز تحققه في الزمان المتأخر بأحد الأفراد الطولية المتأخرة، وهذا منوط بأمرين ..

أولاً: أن يحرز المكلف من نفسه العزم على الامتثال لاحقاً، أي أنه سوف لن يتردد في الامتثال مع مضي الوقت.

وثانياً: أن يحرز توفر جميع الشروط اللازمة للامتثال في الزمان المتأخر من الحياة والقوة البدنية، وكذلك المال في بعض الواجبات وغير ذلك.

وإحراز توفر الشروط المشار إليها يمكن أن يكون بالوجدان بأن يطمئن المكلف شخصياً بتوفرها في حينه، ويمكن أن يكون بالبينة الشرعية أو غيرها من الأمارات المعتبرة مما هي حجة في اللوازم العقلية لمؤدّاها ليتسنّى بها إحراز الخروج عن عهدة التكليف مع التأخير في امتثاله، فإنه لا أثر لإحراز توفر الشروط في الزمان المتأخر في حد ذاته، بل لا بد أن يُحرز بذلك امتثال التكليف آنذاك.

وبذلك يُعلم أن الاستصحاب الذي هو من الأصول المحرزة ولا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب غير نافع في المقام، فإن أقصى ما يفي بإثباته هو توفر الشروط اللازمة للامتثال في حينه ولكن لا أثر لذلك أصلاً وإنما الأثر لإحراز الامتثال نفسه حيث يجوز معه التأخير فيه كما تقدم، والاستصحاب لا يثبت ذلك.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج:٨ ص:١٥.

فالنتيجة أن استصحاب بقاء الاستطاعة عند الشك في بقائها إلى العام اللاحق لا يجري لأنه لا أثر له، فإن الأثر مترتب على إحراز الخروج عن عهدة التكليف بالحج مع التأخير إلى العام الثاني وهو ما لا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على وجه مثبت.

أقول: إن وجوب إحراز الخروج عن عهدة التكليف المنجز بالامتثال إنما هو بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فاللازم هو تحصيل ما يؤمّن عن العقوبة الأخروية، وكما أن الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية بتوفر الشروط اللازمة للامتثال في الزمان المتأخر والبينة الشرعية على ذلك يؤمّنان عن العقوبة في ما لو ظهر التخلف في بعض الشروط ولم يتحقق الامتثال، كذلك استصحاب بقاء الشروط إلى ذلك الزمان يؤدي الغرض نفسه.

ولا وجه للقول بأن الاستصحاب لا يؤدي إلى إحراز الامتثال في الزمان المتأخر لأنه لازم عقلي له، فإنه لا ضير في ذلك.

ومن هنا لو وجب إكرام عالم عادل وكان زيد عالماً مسبوق العدالة وشك في بقائه على عدالته فلا إشكال في إمكان الاعتماد على الاستصحاب والاكتفاء بإكرامه في امتثال التكليف المذكور، ولا مجال للمناقشة فيه بأن استصحاب عدالة زيد لا يؤدي إلى إحراز امتثال التكليف بإكرام عالم عادل لأنه ليس أثراً شرعياً له، فإنه يكفي في جريان الاستصحاب كونه مؤمّناً عن عقوبة ترك الإكرام الواجب على تقدير ظهور تخلفه عن الواقع.

والمقام من هذا القبيل، فإنه مع كون الواجب ذا أفراد طولية يكفي في ترخيص العقل في تأخير الامتثال باختيار بعض الأفراد المتأخرة إحراز توفر الشروط اللازمة للامتثال في الزمان المتأخر ولو بمعونة الاستصحاب، فإنه مؤمّن عن الضرر المحتمل على تقدير حصول خللٍ في البين، فإن عدم تحقق الامتثال عندئذٍ يستند إلى الشارع المقدس لا إلى تقصير المكلف، وهو مؤمّن له عن العقوبة.

والحاصل: أن استصحاب بقاء الاستطاعة ونحوه ليس مثبتاً ليمنع من جريانه في المقام وأمثاله، فإن مورد الأصل المثبت هو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على اللازم العقلي للمستصحب، وأما هنا فالأثر عقلي وهو الترخيص في التأخير ويترتب على الاستصحاب نفسه.

إن قلت: إن المذكور في كلماتهم في الأصول أن المستصحب يلزم أن يكون مجعولاً شرعياً أو ذا أثر شرعي، والمستصحب في المقام ليس كذلك فإن حياة المكلف مثلاً ليس مما هو مجعول للشارع بما هو شارع كما أنه ليس هناك من أثر شرعي لها، فكيف يصح جريان الاستصحاب إذاً؟!

قلت: قد نبّه المحققون على أنه لا دليل على لزوم أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً أو أن يكون له أثر شرعي بل اللازم ترتيب الأثر على التعبد الاستصحابي بأن لا يكون لغواً وهو هنا كذلك.

وممن تعرض لهذا السيد الأستاذ ﷺ في مبحث أصالة البراءة حيث أشكل الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ على استصحاب عدم التكليف بأن عدم التكليف ليس مجعولاً شرعياً كما أنه ليس له أثر شرعي بل أثره عقلي وهو عدم استحقاق العقاب على تقدير الوقوع في مخالفة الواقع فلا مجال لجريان الاستصحاب في مثله.

فأجاب عنه السيد الأستاذ ﷺ كما في تقريرات بحثه[1]: (بأن اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً بنفسه أو بأثره مما لم يدل عليه دليل من آية ولا رواية، وإنما المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي. ولا خفاء في أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد).

وحاصله: أن العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بكونه مؤثراً في حق المكلف واستصحاب عدم التكليف كذلك إذ معه يكون المكلف في سعة من التكليف المحتمل، ومن قال بأنه يشترط في جريان الاستصحاب كون المستصحب مجعولاً بنفسه أو بأثره إنما اشترط ذلك حذراً من اللغوية، إذ في الغالب أنه إذا لم

---

(١) مصباح الأصول ج:٢ ص:٢٩٢-٢٩٣.

يكن المستصحب كذلك يكون الاستصحاب لغواً لفرض أنه لا يثبت به الأثر الشرعي للوازم العقلية للمستصحب لعدم حجية الأصل المثبت.

ولكن محذور اللغوية إنما هو في ما إذا لم يترتب أثر على جريان الاستصحاب نفسه كما في استصحاب عدم التكليف حسب ما تقدم، وكذلك في ما هو محل البحث من استصحاب الحياة أو نحوها فإن إحراز توفر الشروط في الزمن المتأخر يترتب عليه حكم العقل بالترخيص في التأخير في الامتثال فلا يكون التعبد ببقاء تلك الشروط إلى ذلك الزمان لغواً.

فتحصل من جميع ذلك: أنه لا ينحصر ما يجوز معه التأخير في أداء الواجب في الاطمئنان الذي ذكره السيد الأستاذ ﷺ بل استصحاب بقاء التمكن مثله في ذلك ما لم يقم دليل بالخصوص على عدم حجيته.

ومن هنا كان مقتضى القاعدة عدم وجوب المبادرة إلى قضاء الفوائت من الصلاة والصيام غير مقيّد بلزوم الاطمئنان بالقضاء قبل الموت ولا حاجة إلى ورود دليل بالخصوص على المواسعة.

الأمر الثالث: أن ما ذكره ﷺ من الفرق بين موردي الصلاة والحج بأن المكلف يطمئن عادة في مورد الصلاة بأن تأخيره لها عن أول الوقت لا يؤدي إلى فواتها عليه بخلاف الحال في مورد الحج فإنه لا يمكن عادة تحصيل الاطمئنان بالتمكن من أدائه في العام اللاحق لطول المدة .. مما لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لو سلّم حصول الاطمئنان بذلك في مورد الصلاة الأدائية لقصر المدة فلا سبيل إلى مثله في الصلاة القضائية مع اشتغال ذمة المكلف بعدد وافر منها إذ لا يحصل عادة الاطمئنان بالتمكن من قضائها جميعاً مع التأخير فيه، فمقتضى ما أفاده ﷺ هو الالتزام فيها بلزوم المبادرة إلا في صورة نادرة هي صورة الاطمئنان بعدم فواتها عليه بالتأخير، مع أن الفقهاء (رضوان الله عليهم) ـ ومنهم هو ﷺ ـ لم يلتزموا بذلك بل قالوا ـ كما ورد في العروة[1] ووافقه عليه المعلقون ـ إنه يجوز التأخير في قضاء الفوائت إذا لم ينجرّ إلى المسامحة في أداء التكليف والتهاون به.

---

(١) العروة الوثقى ج:٣ ص:٧٢ م:٢٧.

فيلاحظ أنهم أفتوا بجواز التأخير في القضاء في غير مورد الانجرار إلى المسامحة والتهاون مع أنه لو كان مقتضى القاعدة عندهم هو ما أفاده تتّل لكان عليهم الفتوى بوجوب المبادرة إلا مع الاطمئنان بعدم كون التأخير موجباً للفوات.

لا يقال: لعل الفارق بين البابين هو النصوص الخاصة أي أنهم إنما التزموا بالمواسعة في باب قضاء الفوائت من الصلاة والصيام على خلاف مقتضى القاعدة عندهم استناداً إلى النصوص الواردة بذلك، وحيث لم يرد نص بها في باب الحج جروا فيه على وفق القاعدة وأفتوا بلزوم المبادرة إلى أدائه.

فإنه يقال: إن الروايات المستدل بها على المواسعة في باب قضاء الفوائت من الصلاة غير ناهضة بذلك كما هو محقق في محله، وأما في باب الصوم فهناك ما دلّ على جواز التأخير في قضائه إلى رمضان اللاحق، وأما التأخير عنه ففيه خلاف فمنهم من قال بجوازه وإن أثبت فيه الفدية ومنهم من منع منه استناداً إلى بعض النصوص، فمقتضى القاعدة عنده الجواز ولذلك قال بأنه مع تأخير القضاء عن رمضان اللاحق لا تجب المبادرة إليه بل يبقى موسعاً إلى آخر العمر.

وبالجملة: الروايات غير ناهضة بإثبات المواسعة في البابين على النهج المذكور فلا تصلح أن تكون مستنداً للتفريق بين بابي الصلاة والصيام وباب الحج.

نعم ادعى السيد الحكيم تتّل[1] ثبوت الإجماع قولاً وعملاً على جواز التأخير في أداء الواجبات غير الموقتة والواجبات الموسعة مع عدم ظن الفوت، فإن ثبت ما أفاده تتّل أمكن أن يقال: إنه هو الفارق بين باب الحج وغيره بكون مقتضى القاعدة في الجميع هو لزوم المبادرة إلا مع الاطمئنان بعدم الفوت، ولكن خرجنا عن مقتضاها في باب الحج لعدم ثبوت الإجماع فيه على جواز التأخير بل ادعي الإجماع على عدم جوازه كما سبق.

ويلاحظ أن مقتضى ما أفاده تتّل هو تقييد جواز التأخير في قضاء الفوائت

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٤ ص:٥٤١.

بعدم ظن الفوت، لا بعدم حصول التهاون في تفريغ الذمة كما ذكره ﷺ بنفسه[١].

اللهم إلا أن يقال: إن التأخير مع ظن الفوت من مصاديق التهاون، فتدبر.

وكيفما كان فقد ناقش السيد الأستاذ ﷺ[٢] في أصل ما ادعاه (طاب ثراه) من الإجماع القولي والعملي على جواز التأخير مع عدم ظن الموت قائلاً: (إن الإجماع القولي لم يثبت جزماً وكذلك الإجماع العملي إذ لم يثبت لدينا تأخير الصالحين من المتشرعة والذين يهمَهم أمر دينهم لأعمالهم حتى مع احتمالهم للفوت).

ولكن الإنصاف ثبوت الإجماع العملي في الجملة، فإن من يتتبع سيرة المتشرعة المتصلة بزمن المعصومين ﷺ يجد أنهم لا يلتزمون بالمبادرة إلى أداء التكاليف الموسعة وغير المؤقتة كالكفارات البدنية والمالية والنذور وغيرها بمجرد احتمال الفوت احتمالاً ضعيفاً وإن كان لا يُطمأن بخلافه كاحتمال (٥٪) مثلاً، وأما إذا لم يكن بهذا الضعف وإن لم يكن دون (٥٠٪) فلم يظهر كون بنائهم على عدم الاعتناء به، فلا بد من الاستناد إلى استصحاب بقاء التمكن من الأداء في مثل ذلك لتجويز التأخير فيه.

هذا وقد تحصل من جميع ما مرّ أن مقتضى القاعدة في جميع الواجبات الموسعة وغير الموقتة هو عدم وجوب المبادرة إلى أدائها مع عدم الاطمئنان بكون التأخير مؤدياً إلى الفوت، وذلك استناداً إلى الاستصحاب كما تقدم.

نعم جريان الاستصحاب منوط بتوفر شروطه وقد لا يتوفر بعضها، ففي مورد الحج ـ مثلاً ـ إذا شك المكلف في بقاء استطاعته البدنية على أداء الحج في العام اللاحق فلا مانع من أجراء الاستصحاب في حدّ ذاته، وأما إذا شك في بقاء الاستطاعة السربية بأن كان قد استحصل على سمة الدخول إلى المملكة فلا يمانع

---

(١) منهاج الصالحين ج:١ ص:١٧٦ مسألة: ١٣ من صلاة القضاء، ولاحظ ص:٢٤٧ مسألة:٣ من أحكام قضاء شهر رمضان، حيث لم يقيّد جواز التأخير في قضاء الصوم بعد مرور العام بشيء.

(٢) مباني العروة الوثقى ج:٢ ص:٣٧٢.

من الوصول إلى الأراضي المقدسة في هذا العام وشك في أنه هل يسمح له بالدخول في العام اللاحق أو لا فلا مجال في مثله لإجراء الاستصحاب لأن سمة الدخول يبطل مفعولها بمضي الموسم في هذا العام فلو أراد الذهاب إلى الحج في العام اللاحق لزمه استحصال سمة دخول أخرى، فهو إذاً قاطع بعدم استمرار استطاعته السربية إلى العام التالي وإنما يشك في تجددها مرة أخرى، فاليقين بالاستطاعة ـ مثلاً ـ منقوض باليقين بزوالها بمضي الموسم فلا مورد لإجراء الاستصحاب.

وبالجملة: إن الشك في الاستطاعة السربية من الجهة المذكورة ليس مورداً للاستصحاب في زماننا هذا بالنسبة إلى معظم الوافدين من خارج المملكة إلى الأراضي المقدسة.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم عدم الفرق بين بابي الحج وقضاء الصلاة من حيث عدم حصول الاطمئنان غالباً بالتمكن من أداء الواجب مع التأخير فيه، كما لا فرق بينهما في ما هو مقتضى القاعدة من جواز التأخير وعدم وجوب المبادرة مع الشك في ذلك استناداً إلى استصحاب بقاء القدرة.

نعم يمكن أن يقال بأن مقتضى الروايات الواردة في باب الحج عدم حجية استصحاب بقاء الاستطاعة ولم يرد مثل ذلك في باب الصلاة، وبذلك يختلف البابان فتجب المبادرة ـ بحكم العقل ـ إلى أداء الحج في عام الاستطاعة مع الشك في بقائها إلى عام لاحق ولا تجب المبادرة إلى أداء الصلاة إلا مع الاطمئنان بالفوت مع التأخير.

والروايات المشار إليها في مورد الحج على طائفتين ..

الطائفة الأولى: ما دلّ على المنع من التسويف في أداء الحج كصحيحة الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحج كل عام وليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين، فقال: ((لا عذر له يسوّف الحج، إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

وصحيحة معاوية بن عمار[١] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((قال الله عزّ وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: هذه لمن كان عنده مال وصحة، وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه..)).

والمنع من التسويف في أداء الحج في هاتين الصحيحتين ـ ونحوهما غيرهما مما سيأتي ـ ليس موجهاً لمن هو قاطع أو مطمئن بعدم تمكنه من أداء الحج مع التأخير فيه، لأن معنى التسويف هو التأجيل والمماطلة من قول الرجل: (سوف أفعل) ولا محل له مع القطع أو الاطمئنان بعدم التمكن منه لاحقاً.

كما أنه ليس موجهاً لمن هو قاطع بتمكنه من أداء الحج مع التأخير فيه لأنه لا يوجد إنسان سوي التفكير يقطع ببقائه مستجمعاً للشرائط إلى عام لاحق ليؤدي فيه الحج، وأما الاطمئنان بذلك فهو لو حصل فلا شك في أنه حالة نادرة فلا يمكن حمل المطلق عليه، بل سيأتي أن حكمه حكم الشك ولا حجية له في مثل المقام.

فلا بد إذاً أن يكون المنع من التسويف موجهاً إلى من يحتمل عدم تمكنه من أداء الحج مع التأخير فيه، وهذا لا يجتمع مع حجية استصحاب بقاء القدرة في حقه، فيُعلم بذلك أن الاستصحاب المذكور ليس حجة في مورد حجة الإسلام.

هذا بناءً على كون التسويف بمعنى مطلق التأخير وأما إذا كان بمعنى التأخير مرة بعد أخرى فلا يستفاد من هذه الروايات عدم حجية الاستصحاب مطلقاً بل في ما بعد السنة الثانية، فتدبر.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أن من مات وهو تارك للحج من دون أن يمنعه عن أدائه فقر أو مرض أو سلطان فهو في حكم من مات يهودياً أو نصرانياً كصحيحة ذريح المحاربي[٢] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم تمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

ووجه الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام حصر العذر المقبول في ترك أداء الحج إلى حين الممات في أمور ثلاثة وليس منها الاعتماد على استصحاب بقاء الاستطاعة، فلو كان الاستصحاب المذكور حجة في مورد الشك في بقائها لكان عذراً لمن ترك الحج اعتماداً عليه فعاجله الموت أو طرأ مانع فلم يتمكن من الحج إلى حين مماته.

إذاً مقتضى إطلاق الصحيحة عدم حجية الاستصحاب في مورد حجة الإسلام، ومعلوم أن إطلاقها مقدم على إطلاق دليل حجية الاستصحاب.

فتلخص من جميع ما تقدم أن الوجه الثاني مما استدل به على فورية وجوب الحج تام بالاستعانة بالنصوص الدالة على عدم حجية الاستصحاب عند الشك في بقاء الاستطاعة.

ومقتضى هذا الوجه هو الفورية العقلية لا الشرعية بأيٍّ من النحويين الطريقية والنفسية.

الوجه الثالث ـ مما استدل به لفورية وجوب الحج ـ: عدد من الروايات، وهي العمدة في المقام، فإنه إن تمت دلالتها على الفورية الشرعية بأحد نحويها ـ الطريقية والنفسية ـ فهو وإلا فلا بد من الالتزام بما مرّ في الوجه الثاني من الفورية العقلية.

والروايات هي ..

الرواية الأولى: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك عنه وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

وهذه الصحيحة مروية في موضعين من التهذيب: تارة بالنص المذكور وأخرى بزيادة عليه[1] ستأتي.

ووجه الاستدلال بها أنها ظاهرة الدلالة على عدم جواز التأخير في أداء

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص: ١٨، ٤٠٣.

الحج، فإن قوله عليه السلام: ((ثم دفع ذلك عنه)) كناية عن التأخير والتأجيل في الإتيان بالحج، وظاهره عدم اعتبار اتصاله بالوفاة، أي كون التأخير مؤدياً إلى ترك الحج. وإذا كان التأخير بحد ذاته غير جائز فمقتضى ذلك أن يكون وجوب الحج فورياً فورية شرعية نفسية، إذ ما عداها من أنواع الفورية لا تناسب عدم جواز التأخير بعنوانه.

ويمكن أن يناقش في هذا الاستدلال بأنه مبني على تعلق الصحيحة بالحي الذي يدفع الحج عن نفسه، ولكن المظنون قوياً أنه قد سقط عن متنها جملة (حتى جاءه الموت) أو ما هي بمعناها، فالصحيحة متعلقة بالميت الذي دفع الحج عن نفسه حال حياته من غير عذر، فهي لا تدل على حرمة التأخير في أداء الحج في حد ذاته بل حرمة ترك الحج بالمرة بسبب التأخير في أدائه من دون عذر.

ويشهد لهذا المدعى قرينتان داخلية وخارجية ..

أما القرينة الداخلية فهي أن الفورية ـ حتى على فرض كونها شرعية نفسية ـ ليست من شرائع الإسلام بل الحج نفسه من الشرائع، فكيف يقول الإمام عليه السلام فيما إذا دفع المكلف الحج عن نفسه وأخره ولو لسنة واحدة: إنه قد ترك شريعة من شرائع الإسلام؟!، وإنما يكون قد تركها فيما إذا استمر الدفع إلى حين الموت.

وأما القرينة الخارجية فهي رواية علي بن أبي حمزة[1] عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((من قدر على ما يحج به وجعل يدفع ذلك وليس له عنه شغل يعذره الله فيه حتى جاءه الموت فقد ضيّع شريعة من شرائع الإسلام)) فإن الملاحظ تطابق متن الروايتين تقريباً إلا من حيث اشتمال الثانية على التقييد بقوله: (حتى جاءه الموت)، مما يشهد بسقوط هذه الجملة عن متن الرواية الأولى.

لا يقال: ولكن صحيحة الحلبي مروية مرتين في التهذيب فاحتمال وقوع السهو من قلم الشيخ رحمه الله في كلتيهما بعيد.

فإنه يقال: ليس السهو من قلم الشيخ رحمه الله بل في المصدر الذي اعتمد

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

عليه، وهو كتاب موسى بن القاسم ـ الذي هو من أهم مصادره في كتاب الحج من التهذيب ـ فقد نقل الصحيحة مبتدءاً باسم موسى بن القاسم في المرتين، والظاهر أنها كانت مثبتة في كتابه مرة واحدة ولكن الشيخ نتَّمُّ أثبتها في التهذيب مرة كاملة ومرة أخرى مع اقتطاع ذيلها لعدم تعلقه بمورد كلامه.

وبالجملة: وقوع السقط في متن الصحيحة لا يقتضي البناء على تكرر السهو، لا من الشيخ نتَّمُّ ولا من غيره حتى يستبعد ذلك، فتدبر.

هذا ولكن يمكن الجواب عن كلتا القرينتين ..

أما القرينة الداخلية فالجواب عنها بأنه قد مرّ أن في تصوير الفورية الشرعية النفسية وجهين ..

أحدهما: أن يكون هناك وجوب متعلق بطبيعي الحج غير مقيد بوقت معين، ووجوبات متعددة بالمبادرة إليه على سبيل الترتب.

ثانيهما: أن يكون هناك وجوبات متعددة كلها متعلقة بالحج ولكن على سبيل البدل والترتب، أي يجب الحج على المستطيع في عام الاستطاعة، فإن تركه ففي العام الذي بعده .. وهكذا.

وعلى هذا التصوير الثاني يصح أن يقال في من أخَر الحج ولو لعام واحد: إنه ترك شريعة من شرائع الإسلام، حيث إنه على الفرض كان مكلفاً بالحج في خصوص ذلك العام وقد تركه، وأما ما يجب عليه في العام اللاحق فهو فرد آخر من الحج غير الفرد الأول، فإن تركه أيضاً كان تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام مرة أخرى .. وهكذا.

وليس الأمر كذلك بناءً على التصوير الأول، فإن مقتضاه أن الحج لا يتعلق به إلا تكليف واحد فقط، ومتعلقه هو طبيعي الحج غير مقيد بوقت، فلا يصدق تركه إلا بترك جميع الأفراد إلى آخر العمر، وأما مع ترك فرد منه كالحج في عام الاستطاعة فلا يُعد إلا عاصياً لوجوب المبادرة لا تاركاً للحج الواجب ليصح القول إنه ترك شريعة من شرائع الإسلام.

وعلى ذلك يظهر أن الصحيحة لا تدل فقط على فورية وجوب الحج

فورية شرعية نفسية بل تدل على كون فوريتها وفق التصوير الثاني المذكور.

وأما القرينة الخارجية فالجواب عنها أن رواية علي بن أبي حمزة غير نقية السند لا من جهة أن في طريق الصدوق إلى علي بن أبي حمزة (محمد بن علي ماجيلويه) وهو غير موثق في كتب الرجال، فإن هذا مندفع بأن الرجل من مشايخ الصدوق تتمُّ وقد ترضى عليه مكرراً وهو كافٍ للحكم بجلالة قدره، بل من جهة أن علي بن أبي حمزة نفسه ممن لم تثبت وثاقته، كما أوضحته في موضع آخر[1].

فتحصل أن كلتا القرينتين المذكورتين لتعلق الصحيحة بالميت الذي دفع الحج عن نفسه إلى أن مات غير تامة.

بل يمكن أن يقال: إن ذيلها المنقول في الموضع الآخر من التهذيب قرينة على تعلق الصدر بالحي الذي يماطل في أداء الحج، ونصها الكامل ما يلي: قال عليه السلام: ((إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره الله فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام، فإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله صرورة لا مال له)).

فيلاحظ أن الإمام عليه السلام بعد أن ذكر حكم من دفع الحج عن نفسه من غير عذر تعرض لحكم الموسر الذي له عذر في ترك الحج، فأفاد بأن عليه أن يستنيب من يحج عنه، وحيث إن مورد الفرض الثاني هو الحي لا الميت ـ كما هو ظاهر ـ فمقتضاه أن يكون مورد الفرض الأول أيضاً ذلك، فكأن الإمام عليه السلام أراد أن يقسم الحي المتمكن من نفقة الحج إلى قسمين: من ليس له عذر في ترك الحج ومن له عذر في تركه، فالأول يستحق العقاب من حيث كونه تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام، والثاني حكمه الاستنابة، فالصحيحة بصدرها وذيلها ناظرة إلى خصوص الحي ولا علاقة لها بالميت أصلاً.

هكذا يمكن أن يقال، ولكنه غير واضح ..

---

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص:٦٣٤ وما بعدها.

أما أولاً فلأنه مبني على تعلق ذيل الصحيحة بالموسر الحي العاجز عن المباشرة، ولكن هناك وجه آخر، وهو تعلقه بالموسر الذي مات ولم يكن قادراً على أداء الحج بنفسه، وسيأتي تقريب هذا الوجه في شرح (المسألة ٦٣)، فلاحظ[١].

وثانياً: إنه على تقدير تسليم تعلق الذيل بالحي، إلا أنه لا يقتضي أن يكون مورد الصدر هو الحي أيضاً بمعنى الحكم على الموسر الحي الذي دفع الحج عن نفسه بأنه قد ترك شريعة من شرائع الإسلام، بل يمكن أن يكون مورده من دفع الحج عن نفسه إلى الموت، وحيث إنه يدل بالمفهوم على أنه إذا لم يكن تركه للحج إلى حين موته من جهة الإهمال والتسويف فليس معاقباً على تركه، أراد الإمام عليه السلام بذكر الذيل أن يستثني من ذلك صورة واحدة، وهي ما إذا كان معذوراً من المباشرة ولكن متمكناً من الاستنابة، فأفاد عليه السلام بأن مثله لا يعفى من الحج بالمرة بل يجب عليه أن يستنيب في حال حياته.

وبالجملة: ليس مقتضى تعلق الذيل بالحي كون الإمام عليه السلام بصدد تقسيم الحي المتمكن مالياً إلى من ليس له عذر عن المباشرة ومن له عذر عنها على النحو المذكور، بل لو سلّم كونه عليه السلام بصدد ذلك فليس مقتضاه أيضاً أن يكون الحكم المذكور في القسم الأول هو حكم من يدفع الحج عن نفسه في حال حياته، بل يجوز أن يكون حكمه إذا استمر على هذا الحال إلى حين الموت، فتدبر.

وكيفما كان فالاستدلال بهذه الصحيحة على حرمة التأخير في أداء الحج منوط ـ بناءً على المختار من صحة الخبر الموثوق به ـ بالوثوق بعدم سقوط جملة (حتى جاءه الموت) أو ما هو بمعناها عن متنها، وهو مما يصعب تحصيله، مع ملاحظة أن الحكم بأنه قد ترك شريعة من شرائع الإسلام إنما ورد في سائر الروايات في حق من لا يحج حتى يموت، كما في صحيحة معاوية بن عمار[٢]: ((فإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام))، وصحيح الحلبي

---

(١) لاحظ ج:٥ ص:٧٠ وما بعدها.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

الآخر وخبر أبي الصباح الكناني[1]: ((إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)) ورواية زيد الشحام[2]: ((فإن مات فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)). ونظيرها رواية علي بن أبي حمزة[3] المتقدمة، ولم نجد في مورد تأخير الحج غير المتعقب بالوفاة الحكم على المكلف بما ذكر، فتدبر.

هذا مضافاً إلى أنه قد مرّ عدم صدق كون الشخص تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام بمجرد التأخير في أداء الحج إلا بناءً على كون فوريته من جهة تعدد وجوب الحج على سبيل الترتب، ولكن هذا بعيد لأنه يستلزم كون المستطيع التارك للحج إلى آخر حياته مستحقاً لعقوبة ترك الحج بعدد سنوات عمره!

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاستدلال على فورية وجوب الحج بصحيحة الحلبي المذكورة ليس بتام.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار[4] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له مال ولم يحج قط؟ قال: ((هو ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾)) قال: قلت: سبحان الله، أعمى؟! قال: ((أعماه الله عن طريق الجنة)).

ووجه الاستدلال بها أن الراوي لما سأل عن حكم من له مال ولم يحج دون أن يغيّي ذلك بالموت كان ظاهره إرادة السؤال عن حكم مجرد التأخير في أداء الحج من غير عذر، والإمام عليه السلام لما أجاب بأنه مندرج في الآية الكريمة: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ ولم يقيد ذلك بما إذا مات تاركاً للحج دلّ على أن ذلك حكم من أخّر أداء الحج بغير عذر، ومقتضى ذلك كون وجوب الحج فورياً فورية شرعية نفسية، وإلا لم يكن المكلف مستحقاً للعقوبة بمجرد التأخير

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨. ونقلها في وسائل الشيعة (ج:٨ ص:١٧) ولكن المذكور فيه (طريق الحق) بدل (طريق الجنة).

كما سبق.

ولكن من القريب جداً وقوع سقط في متن هذه الرواية أيضاً إما في السؤال أو الجواب، فإنه قد ورد ذكر تلك الآية الكريمة وتطبيقها في مورد تارك الحج في غير واحد من النصوص، والوارد في الجميع هو كون الشخص تاركاً له إلى حين الممات.

ففي معتبرة أبي بصير[١]قال: ((من مات وهو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال الله عز وجل : ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾)) قال: قلت: سبحان الله أعمى، قال: ((نعم إن الله عز وجل أعماه عن طريق الحق)). وهكذا في رواية محمد بن فضيل[٢]وغيرها[٣].

فيحتمل قوياً أن يكون صحيح معاوية بن عمار مماثلاً لها في المضمون، ولا أقل من عدم الوثوق بكون مورده هو الشخص الذي أخّر الحج وإن أدّاه بعد ذلك بل خصوص من لم يحج إلى أن مات، فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية كسابقتها.

الرواية الثالثة: صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: ((هذه لمن كان عنده مال وصحة، وإن كان سوّفه للتجارة لا يسعه، فإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به، وإن كان دعاه قوم أن يحمله فاستحيى فلم يفعل، فإنه لا يسعه إلا الخروج ولو على حمار أجدع أبتر)).

الرواية الرابعة: صحيحة الحلبي[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام وليس يشغله عنه إلا

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

(٣) راجع تفسير العياشي ج:٢ ص:٣٠٦، وتفسير القمي ج:٢ ص:٢٤، ودعائم الإسلام ج:١ ص:٢٨٩.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

التجارة أو الدين، فقال: ((لا عذر له يسوف الحج، إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

ومثلها ما رواه الكليني عن أبي الصباح الكناني[١] ولكن في سندها محمد بن فضيل الذي مرّ أنه الأزدي وهو ضعيف.

وهناك رواية لزيد الشحام، وهي بالمتن المذكور في الكافي[٢] توافق صحيحتي معاوية والحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ((التاجر يسوّف نفسه الحج. قال: ليس له عذر، وإن مات فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

ولكن رواها الشيخ المفيد قدس سره في المقنعة[٣] بمتن مختلف هكذا: ((التاجر يسوّف الحج؟ قال: إذا سوّفه وليس له عزم[٤] ثم مات فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

ويتمثل الاختلاف بين المتنين في أن المتن الأول يشتمل على حكمين: أحدهما أن المسوّف غير معذور في تسويفه، والآخر أنه إذا مات قبل أداء الحج يكون قد ترك شريعة من شرائع الإسلام.

وأما المتن الثاني فلا يشتمل على حكم التسويف في حد ذاته، وإنما حكم التسويف المؤدي إلى ترك الحج.

ومثل المتن الثاني جملة من الروايات ..

منها: رواية محمد بن فضيل[٥] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ فقال: ((نزلت في من سوّف الحج حجة الإسلام وعنده ما يحج به، فقال: العام أحج، العام أحج، حتى يموت قبل أن يحج)).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٣) المقنعة ص:٣٨٥.

(٤) هكذا في المصدر، والصحيح (عذر).

(٥) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

ومنها: رواية أبي بصير[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ فقال: ((ذلك الذي يسوّف نفسه الحج يعني حجة الإسلام حتى يأتيه الموت)).

ومنها: مرسلة القمي[٢] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ قال: نزلت فيمن يسوّف الحج حتى مات ولم يحج فهو أعمى فعمي عن فريضة من فرائض الله)).

فالملاحظ أن هذه الروايات وإن اشتملت على ذكر التسويف ولكن لم تتضمن حكمه في حد ذاته وإنما حكم ما كان منه مؤدياً إلى ترك الحج إلى آخر العمر، وسيأتي الكلام في دلالة هذه الطائفة من الروايات على فورية وجوب الحج.

والكلام أولاً في دلالة الطائفة الأولى مما تضمنت حكم التسويف نفسه مع التذكير بأن المسوّف إذا مات من دون أن يؤدي الحج يكون تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام.

وأهم روايات هذه الطائفة هو صحيحتا معاوية والحلبي، وأما رواية زيد الشحام فهي بالإضافة إلى الاختلاف في متنها كما تقدم ضعيفة السند بأبي جميلة.

ووجه الاستدلال بهذه الطائفة أن ما ورد فيها من المنع من التسويف يدل على كون وجوب الحج فورياً، فإن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: ((وإن كان سوّفه للتجارة لا يسعه)) وقوله عليه السلام: ((لا عذر له يسوّف الحج)) عدم جواز التأخير في أداء الحج حتى مع الاطمئنان بأدائه في عام لاحق، وهذا لا ينسجم إلا مع كون فورية وجوبه فورية شرعية نفسية، وأما في الفورية العقلية والشرعية الطريقية فلا ضير في التأخير مع الاطمئنان بالأداء بعد ذلك كما مر.

وهذا الاستدلال يواجه الاعتراض من وجوه ..

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨.

(٢) تفسير القمي ج:٢ ص:٢٤.

الاعتراض الأول: أن الوارد في الصحيحتين عنوان: (التسويف) وفيه رأيان للغويين، رأي يقول: إنه بمعنى مطلق التأخير ذكر ذلك الخليل[١] قائلاً: (التسويف التأخير من قولك: سوف أفعل كذا) وقال ابن فارس[٢]: (يقال: سوفته إذا أخّرته إذا قلت: سوف أفعل كذا).

ورأي آخر يقول: إن التسويف بمعنى التأخير أكثر من مرة، فقد حكى الجوهري[٣] عن سيبويه أنه قال: (تقول سوفته إذا قلت له مرة بعد مرة سوف أفعل).

ولعل الرأي الثاني أقرب إلى الصواب لقرينتين ..

الأولى: أن التسويف فعل مشتق من (سوّف) من باب التفعيل، والمذكور في الصرف أن بناء (فعّل) يجيء أساساً للدلالة على التكثير، فالمناسب أن يكون المراد تكرار التأخير.

الثانية: أنه قد ورد في بعض الروايات ما يقتضي أن يكون المراد بالتسويف تكرار التأخير، ففي رواية محمد بن الفضيل[٤] قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾ فقال: ((نزلت في من سوّف الحج حجة الإسلام وعنده ما يحج به، فقال: العام أحج، العام أحج، حتى يموت قبل أن يحج). فإن قوله عليه السلام: ((فقال: العام أحج، العام أحج)) مسوق لبيان المراد بالتسويف المذكور كما لا يخفى. ويستفاد منه عدم تحققه بالتأخير لمرة واحدة.

وعلى ذلك فليس في الصحيحتين ما يقتضي فورية وجوب الحج في عام الاستطاعة كما يرومه القائل بالفورية[٥]، بل لو كنا نحن وهاتين الصحيحتين ولم

---

(١) العين ج:٧ ص:٣٠٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج:٦ ص:١١٧.

(٣) الصحاح ج:٤ ص: ١٣٧٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

(٥) ذكر السيد الشاهرودي قدس سره (كتاب الحج ج:١ ص:١٤) أنه يمكن الإشكال في صدق التسويف بمجرد التأخير عن العام الأول للاستطاعة، كما يصدق بالتأخير في سنوات عديدة قطعاً. ثم قال: (ولكن الإنصاف أن إنكار صدق التسويف بالتأخير ولو عاماً واحداً في غير محله).

يكن دليل آخر لوجب القول بجواز تأخير الحج عن عام الاستطاعة إلى العام اللاحق حتى مع الشك في بقاء الاستطاعة استناداً إلى استصحاب بقائها، إذ أقصى ما يستفاد من الصحيحتين وأضرابهما هو عدم حجية الاستصحاب فيما بعد سنة الاستطاعة، ومقتضى ذلك أن لا يكون وجوب الحج فورياً في عام الاستطاعة حتى بالفورية العقلية فضلاً عن الشرعية.

وبالجملة: بناءً على كون التسويف بمعنى التأخير المتكرر فلا دلالة في الصحيحتين على فورية وجوب الحج في عام الاستطاعة، فالاستدلال بهما عليها إن تم فإنما يتم بناءً على كون التسويف بمعنى مطلق التأخير ولكنه غير تام كما عرفت، ولا أقل من عدم ثبوت ذلك ودوران الأمر بين أن يكون التسويف بمعنى مطلق التأخير وبين أن يكون بمعنى التأخير مكرراً، وحينئذٍ لابد من الاقتصار على القدر المتيقن الذي لا يتم معه الاستدلال بالروايتين على الفورية.

إن قيل: ولكن يظهر من صحيح الحلبي أن المراد بالتسويف فيه هو مطلق التأخير لا التأخير أكثر من مرة، بقرينة لفظة (كل عام) في قول السائل: (أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام)، فإنه لو كان المراد من التسويف هو التأخير أكثر من مرة لكان قوله: (كل عام) لمجرد التوضيح لا لإفادة معنى إضافي، وهو خلاف الأصل، فإن الأصل في القيود أن تكون للاحتراز ولا يتم ذلك في المقام إلا أن يكون المراد بالتسويف مطلق التأخير.

وإذا كان التسويف في كلام السائل بهذا المعنى فهو كذلك في كلام الإمام عليه السلام، رعاية للتطابق بين السؤال والجواب، وحيث إن الإمام عليه السلام لم يقيّد التسويف في كلامه بأن يكون في كل عام دلّ على أن التسويف الممنوع هو مطلق التأخير في أداء الحج ولو لمرة واحدة، وهو المطلوب.

كان الجواب عنه ..

أقول: الإشكال في صدق التسويف بالتأخير عن عام الاستطاعة إذا لم يكن مبنياً على كون التسويف هو بمعنى التأخير أكثر من مرة في غير محله جداً، وأما إذا كان مبنياً على ذلك فهو تام كما ظهر بما ذكرناه.

أولاً: بأن كون الأصل في القيود الاحترازية لا يقتضي حمل اللفظ على غير معناه الأصلي ليبقى محل للاحتراز بالقيد، بل يحمل على معناه وإن استلزم كون القيد للتوضيح.

وثانياً: أن لفظة (كل عام) لا تكون للتوضيح حتى لو كان التسويف بمعنى التأخير لأكثر من مرة، فإنها تدل على كون التأخير لأعوام متعددة لا لعامين فقط.

مع أنه لو سلم كل ذلك فيمكن أن يقال: إن عدم ذكر (كل عام) في كلام الإمام عليه السلام ليس من جهة إرادة التعميم بل من جهة الاستغناء عن ذكره بعد وروده في كلام السائل، فالمقصود بالتسويف في كلامه عليه السلام هو التسويف في كل عام لا مطلق التسويف، فتدبر.

الاعتراض الثاني: أن أقصى ما تدل عليه الصحيحتان هو المنع من التسويف في أداء الحج لغرض التجارة واستيفاء الدين ونحوهما من المقاصد والأغراض، لا المنع منه مطلقاً كما هو المدعى.

والوجه في ذلك: أن المذكور في صحيحة معاوية بن عمار هو قوله عليه السلام: ((وإن كان سوّفه للتجارة لا يسعه..)) والمذكور في كلام السائل في صحيحة الحلبي قوله: (أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحج كل عام وليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين) ولا يبعد أن يكون المراد بالدين استيفاءه لا أداءه، أي أنه يؤخر الحج لغرض استيفاء ما له من الديون على ذمم الناس حيث لا يتيسر له ذلك بتكليف غيره به، فأجاب الإمام عليه السلام: ((لا عذر له يسوّف الحج..)) أي لا عذر لهذا الذي لا يشغله عن أداء الحج إلا التجارة أو استيفاء الدين في تسويفه.

فالمستفاد من الصحيحتين أن التأخير في أداء الحج لغرض التجارة أو استيفاء الدين غير جائز. أقصى الأمر أن يلحق بهما ما يكون مماثلاً لهما من حيث كسب المزيد من المال أو استيفاء المال الذي في ذمة الغير أو في يده. ولكن هناك أغراض عقلائية أخرى تختلف عن ذلك سنخاً كما في تأخير الحج لغرض

تزويج الأولاد، أو بناء دار للتوسعة على العيال، أو إكمال الدراسة الجامعية ونحو ذلك. والمنع عن التأخير في أداء الحج للأغراض المذكورة في الصحيحتين لا يقتضي المنع عنه لهذه الأغراض وأمثالها أيضاً ولا سبيل إلى إحراز عدم الفرق بينهما في الحكم المذكور.

الاعتراض الثالث: أنه لو سُلِّم دلالة الصحيحتين على فورية وجوب الحج في عام الاستطاعة وأنه لا يجوز التأخير في أدائه لأي غرض كان، إلا أنه لا يستفاد منهما كون الفورية شرعية نفسية.

والوجه في ذلك: أن في تأخير المكلف للحج عن عام الاستطاعة عدة حالات..

الأولى: أن يؤخر الحج وهو شاك في أدائه في عام لاحق.

الثانية: أن يؤخر الحج مع علمه أو اطمئنانه بعدم أدائه في عام لاحق.

الثالثة: أن يؤخر الحج مع علمه أو اطمئنانه بأدائه في عام لاحق.

ولا إشكال في صدق التسويف في الحالة الأولى فهي القدر المتيقن مما يشمله هذا العنوان. وأما الحالة الثانية فهي غير مشمولة له لأن معنى التسويف هو قول الشخص: (سوف أفعل) ولا معنى له مع علمه أو اطمئنانه بأنه لا يفعله فهو في هذه الحالة تارك للعمل لا مسوِّف في أدائه، وأما الحالة الثالثة فهي لو كان لها وجود خارجي ـ ولو نادراً ـ فلا مانع من شمول عنوان التسويف لها، فإن الممنوع هو حمل المطلق على الفرد النادر لا شموله له.

وبعبارة أخرى: إن التسويف في حدّ ذاته أعم من التأخير مع عدم العلم أو الاطمئنان بأداء الفعل لاحقاً والعلم والاطمئنان بذلك. ومن هنا يصدق التسويف في تأخير المديون في أداء دينه وإن كان يطمئن من نفسه أداءه بعد ذلك.

ففي مورد الحج إذا كان التأخير فيه مع العلم أو الاطمئنان بأدائه في عام لاحق لم يمنع ذلك من صدق التسويف على التأخير وشمول الصحيحتين له.

ولكن يمكن إنكار تحقق هذه الحالة خارجاً. والوجه فيه: أن العلم ـ بمعنى القطع ـ بأداء الحج مع التأخير فيه عن عام الاستطاعة مما لا يحصل لأيّ إنسان

عاقل ملتفت مهما كان واثقاً من توفر الشروط له مستقبلاً، فإن احتمال طروّ عائق يمنع من أداء الحج لاحقاً ـ من مرض مفاجئ أو حادث سير أو غير ذلك ـ ولو احتمالاً ضعيفاً لا يتجاوز (١٪) مما يخطر ببال كل إنسان متنبّه إلى مخاطر الحياة وما يمكن أن يتعرض له أي شخص في كل ساعة، مما يتعذر معه أن يضمن حياته ولو لأيام معدودة فكيف لسنة كاملة!!

بل يمكن أن يقال: إن الاطمئنان بالتمكن من أداء الحج مع تأخيره إلى عام لاحق مما لا يحصل عادة لأي إنسان سوي التفكير، قال السيد الأستاذ تتئل[1]: (وأما في المقام فمن الضروري عدم حصول الاطمئنان بالبقاء واستدامة الحياة إلى العام القابل لأي شخص كان، سيما في هذه الأزمنة المحفوفة بكثرة الطوارئ والحوادث السيئة غير المترقبة التي تقضي على حياة أصح الشبان من أجل سانحة يسيرة فكيف بغيرهم؟! بحيث أصبح المدعي للاطمئنان بالبقاء مجازفاً معتوهاً).

وبالجملة: الاطمئنان بأداء الحج مع التأخير فيه عن عام الاستطاعة ـ كالعلم به ـ مما لا يحصل عادة لأي إنسان عاقل ملتفت، ولو فرض حصوله لبعض الأشخاص فيمكن أن يقال: إنه غير حجة شرعاً بل هو من الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، لأن الاطمئنان الإدراكي المسمى بالعلم العادي أيضاً أي الاحتمال الراجح المقارب للقطع كاحتمال (٩٨٪) ـ الذي بنى العقلاء على حجيته وأمضاه الشارع المقدس كما هو محقق في محله ـ إنما هو ما يكون مستنداً إلى المبادئ العقلائية أي ما يرى العقلاء أن حصول الاطمئنان منها في محله، وأما إذا كان مستنداً إلى ما لا يصلح لذلك عند العقلاء فلا دليل على حجيته بل حاله عندئذٍ حال سائر الظن مما هو أدنى منه درجة.

وليس الاطمئنان كالقطع الذي يقال: إن حجيته ذاتية ولا يمكن منع القاطع عن العمل وفق قطعه، بل حجية الاطمئنان عقلائية وهي تختص بما يعتمد على المناشئ العقلائية، واطمئنان المكلف بأدائه للحج مع تأخيره عن عام

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢١.

الاستطاعة إلى عام لاحق ـ لو فرض حصوله نادراً ـ فهو ليس من الاطمئنان الحاصل من المبادئ العقلائية فلا يُعدّ حجة شرعاً.

وبذلك يتضح: أن روايات النهي عن التسويف في أداء الحج ليس لها مورد إلا الحالة الأولى المتقدمة، أي حالة الشك في أداء الحج لاحقاً مع التأخير فيه عن عام الاستطاعة، والمراد بالشك الأعم من حالة تساوي الاحتمالين وحالة رجحان أحدهما حتى لو قارب القطع لما تقدم من عدم حجيته في المقام.

وفي ضوء ما ذكر يمكن أن يقال: إن النهي عن التسويف لما كان ناظراً إلى خصوص الحالة المذكورة فهو ظاهر عرفاً في الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم المبادرة إلى الخروج عن عهدة التكليف المنجز في تلك الحالة، أو ظاهر في وجوب المبادرة فيها إلى أداء الحج وجوباً طريقياً لإحراز امتثال التكليف به وعدم فواته على المكلف، ومقتضى ذلك هو عدم حجية استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج مع التأخير في ذلك.

لا يقال: ولكن المذكور في محله من علم الأصول أنه متى دار الأمر في التكليف الصادر من المولى بين أن يكون مولوياً وبين أن يكون إرشادياً يُحمل على الأول، وإذا دار بين أن يكون طريقياً وبين أن يكون نفسياً يُحمل على الثاني، ومقتضى ذلك في المقام أن يُبنى على كون النهي عن التسويف مولوياً نفسياً لا إرشادياً أو طريقياً.

قلت: ما ذكر إن تمّ على إطلاقه ولم يناقش في بعض موارده فهو في غير المقام وأمثاله مما يحتفّ الخطاب فيه بما يقتضي ظهوره في غير ذلك، كما في قوله تعالى[1]: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ فإن السؤال لما كان طريقاً لاستعلام الواقع كان الأمر به ظاهراً في كونه طريقياً لا نفسياً، ولذلك بنى المحققون على أن وجوب التعلم طريقي لا نفسي.

وكذلك الحال في ما إذا كلّف شخص بأداء مهمة فلوحظ شاكاً في تمكنه من أدائها مع التأجيل في ذلك، فإنه إذا خوطب بالنهي عن التأخير أو الأمر

---

(١) النحل: ٤٣. الأنبياء: ٧.

بالمبادرة كان المتفاهم العرفي منه أنه طريقي محض أو إرشاد إلى حكم العقل، ولا يستفاد منه كونه نفسياً لوجود مصلحة ملزمة في المبادرة أو مفسدة ملزمة في التأخير بالإضافة إلى ما في أصل الفعل من مصلحة ملزمة.

والحاصل: أن قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: ((وإن كان سوّفه للتجارة لا يسعه..)) وكذا قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: ((لا عذر له يسوّف الحج..)) لما كان وارداً بشأن من لا يُحرز تمكنه من أداء الحج مع التسويف فيه ــ بالبيان المتقدم ذكره ــ فهو مما لا يستفاد منه وجوب المبادرة إلى الإتيان بالحج وجوباً نفسياً كما رامه المستدل.

الاعتراض الرابع: أن قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: ((وإن [فإن.خ] مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)) وقوله ﷺ في صحيحة الحلبي: ((إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)) بمثابة القرينة على أن نفي العذر ونفي السعة في الصحيحتين إنما هو من جهة كون التسويف مؤدياً في النهاية إلى ترك الحج، لا من جهة أن التسويف مما لا يعذر فيه المكلف ولا يسعه في حد نفسه حتى يكشف عن فورية وجوب الحج فورية شرعية نفسية.

وبعبارة أخرى: إنه لو كان المذكور في الصحيحتين مجرد نفي العذر في تسويف الحج أو نفي كون المكلف في سعة من ذلك لكان لأحدٍ أن يستظهر منه وجوب المبادرة إلى أداء الحج وجوباً نفسياً، ولكن بعد ملاحظة تذييله بما ذكر فهو ظاهر عرفاً في كون المنع من التسويف لمجرد الاحتراز عن انتهائه إلى ترك الحج من حيث كونه تركاً لشريعة من شرائع الإسلام لا من جهة المنع من التسويف في حد ذاته.

ولكن هذا كلام ضعيف، فإنه مبني على كون التذييلين المذكورين مسوقين لتوضيح المراد من نفي المعذورية ونفي السعة، لا بياناً لأمر زائد على عدم جواز التسويف، ولا سبيل إلى استظهار هذا المعنى مع تسليم ظهور نفي السعة والمعذورية في حدّ ذاته في إرادة وجوب المبادرة وجوباً نفسياً، فإنه بناءً

عليه يكون ظاهر الصحيحتين ـ ولا سيما صحيحة معاوية لمكان العطف فيها بـ(الواو) أو (الفاء) حسب اختلاف النسخ ـ كون الإمام عليه السلام بصدد بيان أمرين..

١ ـ كون التسويف إثماً يستحق المكلف العقوبة عليه.

٢ ـ أن التسويف إذا أدّى إلى ترك الحج إلى حين الممات فهو يوقع المكلف في إثم أعظم، وهو ترك شريعة من شرائع الإسلام.

نعم لو كان التذييل في الصحيحتين مصّدراً بكلمة (فإنه) أو نحوها لكان المستظهر منهما عندئذٍ كون نفي السعة والمعذورية لمجرد الاحتراز عن انتهاء التسويف إلى ترك الحج إلى آخر العمر، فتدبر.

الاعتراض الخامس: ما أشار إليه السيد الخوانساري قدس سره[1] قائلاً: إنه (يمكن (يمكن حملها ـ أي صحيحة الحلبي الدالة على أنه لا عذر للتاجر في تسويف الحج ـ على عدم المعذورية في ترك الراجح كما يقال للواجد للشرائط في أول وقت فضيلة الصلاة: لا عذر لك في التأخير).

وتقريبه: أن نفي المعذورية كما يطلق في موارد وجوب المبادرة كذلك يطلق في موارد استحبابها، فإنه كما يصح أن يقال بشأن من يسوّف في أداء ما يلزمه الإسراع في أدائه: (لا عذر لفلان في تسويفه) كذلك يصح أن يقال بشأن من يسوّف في أداء ما يستحب له الإسراع في أدائه: (لا عذر له في تسويفه).

وعلى ذلك فنفي المعذورية في تسويف الحج عن عام الاستطاعة لا يدل على وجوب المبادرة بل ينسجم مع استحبابها.

ومن هنا فإن صحيحة الحلبي وما بمعناها لا تصلح دليلاً على فورية وجوب الحج.

ولكن هذا البيان مخدوش، فإن نفي العذر في التسويف ظاهر في لزوم المبادرة. وأما إطلاقه في مورد استحبابها فيحتاج إلى القرينة، وهي متوفرة في مثال الصلاة، لما هو المعلوم خارجاً من عدم لزوم أداء الصلاة في أول وقتها،

---

(١) جامع المدارك في شرح مختصر النافع ج:٢ ص:٢٥٥.

فإذا قيل: إذا حلّ وقت الصلاة فلا عذر لك في التسويف في أدائها كان محمولاً بقرينة ذلك على استحباب الإسراع في أداء الصلاة، وأما في مورد البحث فالمفروض أنه لا قرينة على عدم فورية وجوب الحج فكيف يقاس بالمثال المذكور؟

وبالجملة: الكلام الظاهر في معنى لا يصلح حمله على خلاف ظاهره إلا بقرينة، فإن كان نظر السيد الخوانساري تتُّل في ما ذكره من إمكان حمل صحيحة الحلبي على عدم المعذورية في ترك الراجح إلى أن نفي العذر في التسويف غير ظاهر أساساً في لزوم المبادرة فهو محل منع جداً.

وإن كان نظره إلى أنه وإن كان ظاهراً فيه إلا أن بالإمكان حمله على غيره، فيخدش فيه بأن مجرد إمكان حمل الكلام على غير ظاهره لا يبرر حمله عليه من دون قرينة تقتضيه، كما هو واضح.

الاعتراض السادس: ما قيل[1] من: (أن المستفاد من هذه النصوص هو عدم جواز التسامح والإهمال والمماطلة في أداء الحج فيدور عدم جواز التأخير مدار صدق المماطلة والإهمال، فإن صدق لم يجز وإلا فلا مانع منه، ومن المعلوم أنه لا يصدق ذلك على تأخير المستطيع الحج عن عام الاستطاعة إذا كان واثقاً ومطمئناً بتمكنه من الإتيان به في العام القادم وعدم تفويته منه.

نعم إذا لم يكن واثقاً ومتأكداً بذلك ومع هذا أخّر إلى العام القادم رغم أنه متمكن منه في هذا العام بدون أي مانع وعائق في البين فالظاهر صدق عنوان الإهمال والمماطلة عليه).

وحاصله: أن ما تدل النصوص المتقدمة على عدم جوازه ليس هو مطلق التأخير في أداء الحج عن عام الاستطاعة، بل خصوص ما ينطبق معه عنوان المماطلة والإهمال والتسامح في أداء فريضة الحج، وهذه العناوين لا تصدق في ما إذا كان التأخير مع الاطمئنان بالتمكن من الأداء لاحقاً.

أقول: المذكور في بعض النصوص كصحيحي معاوية بن عمار والحلبي

---

(١) التعاليق المبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٣٦ (بتصرف).

هو عنوان (التسويف) وهو ـ كما تقدم ـ إما بمعنى مطلق التأخير أو خصوص التأخير مرّة بعد أخرى، وعلى أي تقدير فلا يعتبر فيه عدم الوثوق بالتمكن من القيام بالفعل لاحقاً، فالمدين القادر على أداء دينه إذا أجّل الدائن مرة أو أزيد يقال عرفاً: إنه يسوّف في وفاء الدين حتى لو عرف عزمه على الوفاء لاحقاً واطمئنانه بتمكنه منه.

وكذلك في المقام إذا أخّر الحج وهو مستطيع له مرة أو أزيد يقال: إنه يسوّف في أدائه، ولا يلاحظ في ذلك كونه واثقاً من الإتيان به في بعض السنوات الآتية أو لا، وهذا ظاهر جداً.

والمذكور في بعض النصوص الأخرى كصحيح الحلبي هو قوله عليه السلام: ((ثم دفع ذلك)) أي أبعد الحج عن نفسه كناية عن التأخير في أدائه، وليس فيه ما يقتضي اعتبار عدم الوثوق بالأداء لاحقاً، فيصدق عرفاً أن فلاناً يدفع السفر مثلاً عن نفسه وإن كان واثقاً بأنه لا يمكنه إلا أن يسافر مهما سوّف فيه.

والحاصل: أن المذكور في نصوص المنع من التأخير في أداء الحج هو عنوان (تسويف الحج) و(دفع الحج) ولا يناط صدق أي منهما بعدم الوثوق بأدائه لاحقاً ليقال: إنه لا يستفاد من النصوص المذكورة المنع من تأخير الحج عن عام الاستطاعة مع الوثوق بأدائه في عام لاحق.

وأما العناوين التي وردت في تقريب الاعتراض من المماطلة والتسامح والإهمال فلم يذكر شيء منها في النصوص.

نعم يمكن أن يقال: إن المماطلة تساوي التسويف، فيجري عليها ما تقدم. وأما التسامح والإهمال فالظاهر عدم صدقهما ببعض التأخير في أداء الواجب ـ مثلاً ـ مع العزم على الأداء لاحقاً والوثوق بالتمكن من ذلك.

ومن هنا قال الفقهاء (رضوان الله عليهم): إنه يجوز في الكفارات ونحوها من الواجبات الموسعة التأخير في أدائها إلا إذا كان بمقدار يصدق معه الإهمال والتسامح في أداء الواجب.

ومهما يكن فلا عبرة بالعناوين المذكورة في محل الكلام لعدم ورودها في

النصوص كما تقدم، بل العبرة بعنوان (التسويف) ونحوه مما لا ينبغي الشك في صدقه حتى مع الوثوق بالتمكن من أداء الحج مع التأخير فيه والعزم على ذلك.

الرواية الخامسة: معتبرة أبي بصير[1] قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((من مات وهو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال الله عز وجل : ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ قال: قلت: سبحان الله أعمى، قال: نعم إن الله عز وجل أعماه عن طريق الحق)).

الرواية السادسة: صحيحة ذريح المحاربي[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

ونحو هاتين الروايتين روايات أخرى متعددة، وبمضمونها أيضاً بعض الروايات السابقة التي تقدم الاستدلال بها من جانب آخر.

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات هو أن المستفاد منها أن من أخَّر الحج ولو لسنة واحدة بعد استكمال شروط وجوبه ثم مات يعاقب على تركه ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين من كان قاطعاً أو واثقاً حين تأخيره بالتمكن من أداء الحج لاحقاً وغيره، أي أن من استطاع للحج في عام وأخَّره إلى عام لاحق معتقداً اعتقاداً جزمياً أو ما يدانيه بتمكنه من أداء الحج في سنة أخرى مع عزمه على ذلك ولكنه مات من دون أن يوفق لأداء الحج يكون مستحقاً للعقوبة على تركه، ومقتضى هذا كون الحج واجباً فورياً بالفورية الشرعية النفسية إذ لو كانت فوريته عقلية لما استحق العقاب في الفرض المذكور، لما تقدم من أن معنى الفورية العقلية هو لزوم المبادرة إلى أداء الحج من باب الاحتياط، أي لئلا يفوته الواجب، فمن كان قاطعاً أو واثقاً بأنه لا يفوته مع التأخير فلا تلزمه المبادرة، إذ لا معنى للاحتياط عندئذٍ، فلو فرض حصول طارئ منعه من أداء الحج حتى مات يكون معذوراً في تركه فلا يستحق العقوبة عليه، ونظير هذا

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٧.

ما لو كانت الفورية شرعية طريقية.

وبالجملة: ما يستفاد من إطلاق النصوص المذكورة من استحقاق المستطيع لعقوبة ترك الحج لو لم يأت به قبل موته حتى لو أخّره وهو قاطع أو واثق من تمكنه منه لاحقاً لا ينسجم إلا مع الفورية الشرعية النفسية، وهذا هو المطلوب.

والجواب عن هذا الاستدلال بمنع الإطلاق المدعى حيث تقدم في مناقشة الاستدلال بروايات النهي عن التسويف أن مبنى الإطلاق المذكور هو وجود حالة يقطع فيها المكلف أو يطمئن ببقائه إلى موسم الحج في عام لاحق متمكناً من أدائه، ولكن مرّ أن أي إنسان سوي التفكير لا يمكنه القطع ببقائه كذلك أي لمدة عام كامل على أقل تقدير، وأما الاطمئنان بذلك فهو لا يحصل عادة أيضاً، ولو حصل لم يكن حجة بل يكون حكمه حكم الشك، لأن الاطمئنان الذي هو حجة ببناء العقلاء ما كان مستنداً إلى مبادئ يرى العقلاء صلوحها لأن ينبعث منها الاطمئنان للمكلف وهو ليس كذلك في المقام.

وعلى ذلك فمورد النصوص المذكورة الدالة على استحقاق المستطيع التارك للحج إلى حين مماته العقوبة على ذلك هو خصوص من لم يكن لديه حجة من علم أو علمي بتمكنه من أداء الحج لاحقاً، ولا إطلاق لها لمورد وجود الحجة على ذلك لعدم تحقق هذه الحالة خارجاً.

فالنتيجة: أنه لا يستفاد من هذه النصوص فورية وجوب الحج فورية شرعية نفسية، فتدبر.

الرواية السابعة: صحيحة سعيد بن عبد الله الأعرج[1]أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصرورة أيحج عن الميت؟ فقال: ((نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به، وإن كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله، وهو يجزي عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال)).

الرواية الثامنة: معتبرة سعد بن أبي خلف[2]قال سألت أبا الحسن موسى

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٠٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٠.

عليه‌السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال: ((نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه، فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله، وهي تجزي عن الميت إن كان للصرورة مال وإن لم يكن له مال)).

وتقريب الاستدلال بالروايتين: أنهما ظاهرتان في أن الصرورة الذي له مال ـ أي المستطيع الذي لم يسبق له أداء الحج لنفسه ـ لا يجوز له تكليفاً النيابة عن الغير في الحج، وإن كان لو فعل ذلك لصحّ الحج عن المنوب عنه[1]، وليس لهذا وجه ظاهر إلا فورية وجوب حجة الإسلام، فإنه لو لم يكن فورياً فأيّ وجه للمنع تكليفاً من النيابة عن الغير؟!

وبعبارة أخرى: إن عدم جواز نيابة المستطيع عن الغير لو كان وضعياً بمعنى عدم وقوع الحج عن المنوب عنه لكان من المتّجه أن يكون من جهة أن مجرد اشتغال ذمة المستطيع بالحج ـ ولو لم يكن وجوبه فورياً ـ يمنع من قيامه بالنيابة عن الغير، كما لوحظ نظير ذلك في باب الصيام حيث دلّت النصوص[2] وأفتى الفقهاء (رضوان الله عليهم) بأن من تشتغل ذمته بقضاء صوم شهر رمضان لا يصح منه التطوع بالصوم ـ ومن ذلك النيابة فيه عن الغير في صوم واجب أو مستحب ـ بالرغم من أن وجوب قضاء صيام رمضان ليس على وجه الفور كما هو مذكور في محله.

ولكن الملاحظ في المقام أن عدم جواز نيابة المستطيع عن الغير في الحج تكليفي محض فلا يناسب أن يكون الوجه فيه هو مجرد اشتغال ذمة المستطيع بالحج عن نفسه، بل المناسب أن يكون هو لزوم المبادرة إلى أداء الحج، وهذا هو المطلوب.

ولكن يمكن الخدش في هذا الاستدلال ..

---

(١) وبذلك يظهر أن ما ورد في صحيح معاوية بن عمار (الكافي ج:٤ ص:٣٠٦) وصحيح الحلبي (الكافي ج:٤ ص:٢٧٣) من تقييد الصرورة الذي يُستناب عن الميت أو العاجز الحي بكونه (لا مال له) ليس من جهة عدم صحة نيابة الصرورة المستطيع بل عدم جواز ذلك له تكليفاً، فتدبر.

(٢) الكافي ج:٤ ص:١٢٣. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٨٧. تهذيب الأحكام ج:٤ ص:٢٧٦.

أولاً: من جهة أنه لو سلّمت دلالة الروايتين على منع المستطيع الصرورة من النيابة عن الغير تكليفاً ـ مع أن هذا موضع بحث كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى ـ إلا أن ما ذكر من كون المناسب مع هذا الحكم هو فورية وجوب الحج لا مجرد اشتغال ذمة المستطيع به ليس بذلك الوضوح، أي أن مناسبات الحكم والموضوع وإن كانت تساعد على ما ذكر، ولكنها ليست بحدٍّ يتشكّل بموجبها ظهور عرفي للكلام في كون المنع من نيابة المستطيع من جهة فورية وجوب الحج.

وثانياً: إنه لو سُلّم أن المستفاد من الروايتين كون المنع تكليفياً وأنه من جهة فورية وجوب الحج إلا أنه لا يتعين أن تكون تلك الفورية شرعية نفسية، بل يكفي أن تكون عقلية.

أي أنه لما كان العقل يحكم بلزوم المبادرة إلى أداء الحج بعد توفر الاستطاعة حيث لا يمكن إحراز التمكن من أدائه في عام لاحق بعلم أو علمي أو أصل محرز منع الشارع المقدس المستطيع من النيابة عن الغير إلا بعد أداء الحج وتفريغ الذمة منه.

فالنتيجة: أنه لا دلالة في الروايتين على كون فورية وجوب الحج شرعية نفسية كما رامه المستدل.

هذه هي عمدة الروايات التي يستدل بها على فورية وجوب الحج، وهناك وجوه أخرى ضعيفة قد يستدل بها لهذا المدعى أيضاً، ولا بأس باستعراضها لبعض الفائدة في ذلك ..

الوجه الأول: الإجماع المدعى في كلمات جماعة من الفقهاء كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي والقاضي ابن البراج وابن أدريس والعلامة وغيرهم، وقد تقدم نقل بعض كلماتهم في ذلك.

ولكن ربما يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري تتُّل التشكيك في كون المراد به الإجماع على الفورية الشرعية النفسية، قال تتُّل[1]: (ظاهر الإجماعات

---

(١) كتاب الحج ص:١٠.

المتقدمة هو القول بالفورية الشرعية، مع احتمال تنزيل كلماتهم على ما ذكره المحقق من الفورية العقلية).

ومهما يكن فلا مجال للاعتماد على الإجماع المدعى في المقام، وذلك لأن الإجماع الذي يفيد الاطمئنان بالحكم الشرعي ما توفر فيه شرطان ..

الأول: أن يكون إجماعاً لفقهائنا المتقدمين الذين عاصروا الأئمة المعصومين عليهم السلام ومن قرب من عصرهم، وقد عدّ النجاشي في كتابه المعروف بكتاب الرجال ما يناهز خمسين منهم، وأما المتأخرون من الفقهاء فإنما يصلح اتفاقهم للاستئناس والتأييد.

الثاني: أن لا يكون بأيدينا من النصوص المروية عن الأئمة عليهم السلام ما يعلم أو يحتمل أنه مستند للمجمعين في الحكم الذي أجمعوا عليه، وإلا فقد الإجماع قيمته وكان المعول على ما يستفاد من تلك النصوص.

وهكذا الحال لو علم أو احتمل أن للمجمعين مستند آخر غير النصوص الشرعية، كبعض الوجوه العقلية، فإن العبرة عندئذٍ بصواب ذلك المستند عندنا لا اتفاقهم على تمامية الاستناد إليه.

ولا يوجد من أول الفقه إلى أخره نماذج واضحة للإجماع المستجمع للشرطين إلا في موارد قليلة جداً وليس المقام منها، لفقد كلا الشرطين ..

أما فقد الشرط الأول فلأن ما يوجد بأيدينا من كلمات الفقهاء لا تشتمل على شيء يعتد به من كلمات المتقدمين، وإنما هي بتمامها ـ تقريباً ـ للمتأخرين الذين لا يحقق اتفاقهم الإجماع المطلوب.

وأما دعاوى الإجماع وعدم الخلاف الموجودة في كلمات السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن البراج وابن إدريس وأضرابهم فهي لا تعبر عن أراء القدماء لأنها لا تبتني على استقصاء فتاوى الأصحاب بل على أمور أخرى.

وقد تعرض لجانب مهم منها سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في بحث الإجماع من بحوثه الأصولية، وأوضح من كلمات السيّد المرتضى والشيخ الطوسي وآخرين ما يبتني عليها دعاوى الإجماع المتكررة في الانتصار

والناصريات والخلاف والمبسوط وأمثالها، وليس ها هنا محل التطرق لذلك.

وأما المحقق والآبي والعلامة وأمثالهم فدعاوى الإجماع منهم لا تبتني أيضاً على تتبع فتاوى المتقدمين، حيث يظهر جلياً بمراجعة كتبهم أن المصادر التي كانوا يعتمدون عليها في الاطلاع على آراء المتقدمين لم تكن تزيد على ما وصل إلى أيدينا إلا قليلاً كرسالة علي بن بابويه ومختصر الأحمدي لابن الجنيد والمتمسك بحبل آل الرسول لابن أبي عقيل، وهي لا تفي يقيناً بمعرفة فتاوى الفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام والقريبين من عصرهم إلا البعض منهم على أحسن التقادير.

وبالجملة: لا سبيل إلى التعرف على فتاوى من يُعتدّ بإجماعهم من متقدمي المتقدمين من فقهائنا من خلال دعاوى الإجماع في كلمات السيد المرتضى ومن تأخر عنه، وإن كان هناك سبيل إلى التوصل إلى ذلك فهو من خلال إجماعات زرارة ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان والحسن بن علي بن فضال والكليني والصدوق وأمثالهم. والذي يوجد من دعاوى الإجماع لهؤلاء هو عدد قليل في موارد من الكافي والتهذيب وما ماثلهما[1].

هذا في ما يتعلق بفقد الشرط الأول.

وأما فقد الشرط الثاني فلورود طائفة من الروايات ـ وقد مرّ ذكرها ـ وهي ما استند إليه غير واحد من الفقهاء في فورية وجوب الحج، كما أن جمعاً منهم استندوا إلى وجه عقلي، كالمحقق في المعتبر وقد تقدم نقل عبارته. وكذلك استند بعضهم إلى دلالة الأمر على الفور إما بالوضع أو بالإطلاق أو استناداً إلى سيرة المتشرعة. وهناك وجوه أخرى تقدم بعضها وسيأتي البعض الآخر استند إليها آخرون.

فلا بد إذاً من التحقق من تمامية الاستدلال بهذه الوجوه، ولا وجه للتعويل على الإجماع المستند إليها.

---

(١) لاحظ نماذج من دعاوى الإجماع في كلمات بعض المذكورين في الكافي ج:٧ ص:١١٥، ٩٧، ١٠٤، ٧٠، وتهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٩٧، والكافي ج:٦ ص:٩٦.

الوجه الثاني: ارتكاز المتشرعة[1]، فقد أدعي أنه قائم على لزوم المبادرة إلى أداء الحج في عام الاستطاعة، ومن هنا يلاحظ أن المتشرعة يؤنبون من يؤخر أداءه بعد استطاعته ويجدونه مقصراً في القيام بوظيفته، وليس ذلك إلا لارتكاز فورية وجوب الحج في أذهانهم بخلاف الحال في الصلاة ونحوها من الفرائض الأخرى.

وهذا الارتكاز لا يختص بالجيل الحاضر بل كان موجوداً لدى الأجيال السابقة إلى أن يتصل بالمتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام مما يكشف عن وجود شواهد من السنة قولاً أو فعلاً أو تقريراً تقف وراء هذا الارتكاز المتشرعي، لأنه مما لا يحصل اعتباطاً كما هو واضح، فهو ـ إذاً ـ دليل على ثبوت الفورية شرعاً.

ويلاحظ عليه ..

أولاً: أن من الصعب إحراز وجود هذا النوع من الارتكاز في أذهان المتشرعة بشكل عام وإن كان موجوداً عند كثير منهم.

وثانياً: أن من الأصعب إحراز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام، أي أنه كان موجوداً لدى المتشرعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام، فإنه يحتمل أنه ارتكاز مستحدث ناشٍ من فتاوى الفقهاء في العصور المتأخرة بوجوب المبادرة إلى أداء الحج في عام الاستطاعة، وأنى لنا بإحراز أنه مما تلقاه المتشرعون جيلاً بعد جيل إلى أن يصل إلى عصر المعصومين عليهم السلام؟

وثالثاً: أنه على تقدير إحراز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام إلا أنه لا سبيل إلى التأكد من أن الفورية التي كانت مرتكزة في أذهان المتشرعة في عصر الأئمة عليهم السلام كانت هي الفورية الشرعية النفسية دون العقلية، وبالتالي لا سبيل إلى إحراز أن الصادر منهم عليهم السلام من قول أو فعل أو تقرير كان يدل على أزيد من عدم حجية استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج الموجب لحكم العقل بلزوم

---

(١) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٤، المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج:١ ص:٢٢.

المبادرة.

وعلى ذلك فأقصى ما يستفاد من هذا الوجه ـ على تقدير تماميته ـ هو الفورية العقلية.

وبعبارة أخرى: إن المدعى في المقام هو كون فورية وجوب الحج فورية شرعية نفسية، أي كون التأخير في أدائه معصية في حدّ ذاته، ولكن لم يثبت كون المرتكز في أذهان المتشرعة في هذه الأعصار فضلاً عن عصر المعصومين عليهم السلام أزيد من الفورية العقلية، فهذا الوجه لا ينهض بإثبات المدعى المذكور.

الوجه الثالث: أن الحج دين لله تعالى على ذمة المستطيع وليس مجرد واجب تكليفي متوجه إليه، بل تشتغل ذمته به على سبيل الحكم الوضعي، أي أن الله تبارك وتعالى يملك على ذمته الحج إلى بيته الحرام كما يملك المستأجر العمل على ذمة الأجير.

ولا مانع من أن يكون الله تعالى مالكاً لعمل أو عين بالملكية الاعتبارية، وإن كان مالكاً لجميع الأشياء بالملكية الحقيقية لتفاوت الملكيتين في بعض الآثار كما ذكر في محله.

وقد التزم بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم) بأن مفاد صيغة النذر هو تمليك العمل المنذور لله تعالى، كما التزم آخرون بأن مفاد آية الخمس كون جزء منه ملكاً لله عزّ وجل.

والحاصل: أنه لا مانع من كون الحج مملوكاً لله تعالى على ذمة المستطيع بالملكية الاعتبارية.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فتدل على ذلك الآية الكريمة[1]: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، قال السيد الحكيم قدس سره[2]: إن ظاهر (اللام) الملك، ومقتضاه أن يكون الحج مملوكاً لله سبحانه على الناس فيكون ديناً

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) لاحظ مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٢٤٢، ٢٧٠، ٣٢٣.

مالياً عليهم.

ويؤيد هذا عدد من النصوص المروية من طرق الفريقين ..

فقد روى الجمهور عن حصين بن عوف[١] قال: قلت: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير ضعيف، وقد عمل شرائع الإسلام كلها غير الحج، ولا يستمسك على بعير، أفأحج عن أبي؟ فقال: ((أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟)) قلت: نعم. قال: ((فدين الله أحق أن يقضى)).

ورووا أيضاً عن بريدة[٢] أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله: إن أمي ماتت ولم تحج، فيجزي أن أحج عنها؟ قال: ((أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزي عنها؟)) قالت: نعم، قال: ((فدين الله أحق أن يقضى)).

ورووا أيضاً عن ابن عباس[٣] أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله: إن فريضة الله على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفحج عنه؟ قال: ((نعم))، قالت: أينفعه ذلك؟ قال: ((أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضيه؟)) قالت: نعم. قال: ((فدين الله أحق أن يقضى)).

هذا من طرق الجمهور.

وأما من طرق أصحابنا فمما يشير إلى كون الحج ديناً ما دلّ[٤] على لزوم إخراجه من تركة الميت مقدماً على الوصية والإرث.

وقد عبّر عنه بالدين صريحاً في خبر الحارث بياع الأنماط[٥] أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن رجل أوصى بحجة. فقال: ((إن كان صرورة فمن صلب ماله، إنما هي دين عليه فإن كان قد حج فمن الثلث)).

وقد ورد خبر الخثعمية قريباً من النص المتقدم عن طرق الجمهور في عدد

---

(١) المعجم الكبير للطبراني ج:٤ ص:٢٦-٢٧.

(٢) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ج:٥ ص:٢٦٩.

(٣) شرح الأزهار ج:٢ ص:١٧٣. المغني لابن قدامة ج:٢ ص:٤٢٧.

(٤) لاحظ الكافي ج:٧ ص:١٨. من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١٥٨. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٤، ج:٩ ص:٢٢٧.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٢٢٩.

من كتب أصحابنا كعوالي اللئالي[١] وتفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي[٢].

فالنتيجة: أن حجة الإسلام ليست كأي واجب تكليفي آخر كالصلاة والصيام بل هي واجب وضعي أي أنها دين على ذمة من تحققت له الاستطاعة، فإذا ثبت كونها ديناً فيشملها حكم سائر الديون، وهو لزوم المبادرة إلى الوفاء إلا إذا رخّص صاحب الدين في التأخير، وحيث إنه لم يثبت في المقام ترخيص الشارع المقدس في التأخير في أداء الحج فلا بد من المبادرة إلى أدائه، وهذا هو المطلوب.

ويمكن الخدشة في هذا الاستدلال صغرى وكبرى ..

١ ـ أما من حيث الصغرى فلأنه لم يثبت كون الحج ديناً على ذمة المستطيع، لا في حال حياته ـ كما هو محل الكلام ـ ولا بعد وفاته ..

أما في حال الحياة فلأن الآية الكريمة لا تنهض بالدلالة على كون الحج مملوكاً لله تعالى على ذمة المكلف، فإن كون (اللام) للملكية الاعتبارية غير ثابت إلا من جهة الانصراف فيما إذا كان الشيء مما يملك وكان مدخول (اللام) من قبيل الإنسان، وذلك لغلبة الاستعمال في مثله، وهي غير متحققة بالنسبة إلى الله تبارك وتعالى.

وبالجملة: المتفاهم العرفي من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ هو مجرد إيجاب الحج على الناس لا جعل الحج مملوكاً لله على ذمتهم.

وأما خبر حصين بن عوف وخبر الخثعمية فهما مضافاً إلى عدم اعتبارهما سنداً[٣] قد رويا بألفاظ أخرى[٤] لا تتضمن إطلاق الدين على الحج.

---

(١) عوالي اللآليء العزيزية في الأحاديث الدينية ج:١ ص:٢١٦.

(٢) لاحظ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:٢٦.

(٣) من المعلوم أن خبر الخثعمية المروي في عوالي اللآليء وتفسير أبي الفتوح الرازي ونحوهما ليس من روايات أصحابنا بل من روايات الجمهور التي ذكرت في كتب العلامة وأمثالها وأدرجها ابنِ أبي جمهور الإحسائي وأبو الفتوح الرازي في كتابيهما لبعض المقاصد الصحيحة.

(٤) لاحظ صحيح البخاري ج:٢ ص:٢١٨، وسنن ابن ماجة ج:٢ ص:٩٧٠.

مع أنه لو ثبت إطلاقه عليه فهو مبني على ضرب من التنزيل لأن الدين هو المملوك الذمي الملحوظ فيه جهة المالية، والواجبات البدنية من الصلاة والصيام و الحج ليست كذلك.

ولا يبعد أن يكون التعبير عن الحج بالدين ـ إن ثبت ـ تعبيراً مجازياً لأجل التأثير في نفوس المكلفين، فإنهم يهتمون عادة بتفريغ ذممهم مما تشتغل بها على سبيل الحكم الوضعي أزيد من اهتمامهم بأداء الواجبات التكليفية.

والحاصل: أنه لا دليل على كون الحج الواجب على المستطيع في حال حياته من قبيل الديون لتجري عليه أحكامه.

وأما بعد الوفاة أي من مات ولم يحج حجة الإسلام مع استطاعته لها فمن المعلوم أنه لا معنى لوجوبها عليه تكليفاً، بل إن ثبتت عليه ـ كما دلّت عليه النصوص ـ فهي على نحو الحكم الوضعي، ولكن ليس مقتضى ذلك كون الحج ديناً حقيقة لما تقدم من أن الدين هو المملوك الذمي الملحوظ فيه جهة المالية وما يثبت على ذمة الميت من الواجبات البدنية ليس كذلك.

وأما إطلاق الدين عليه في خبر بريدة المروي من طرق الجمهور وكذا خبر الحارث بياع الأنماط المروي من طرقنا فهو إن ثبت ـ مع أنه غير ثابت لضعف الخبرين سنداً، بل واختلاف لفظ الأول[1]ـ محمول على ضرب من التنزيل.

وقد صرح بذلك في صحيح معاوية بن عمار[2]عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل توفي وأوصى أن يُحج عنه، قال: ((إن كان صرورة فمن جميع المال، إنه بمنزلة الدين الواجب، وإن كان قد حج فمن ثلثه ..)).

وبذلك يظهر: أن ما دلّ على لزوم إخراج حجة الإسلام من أصل تركة الميت لا يدل على كونها ديناً بل مجرد إجراء حكم الدين عليها في تقديمها على الوصية والإرث.

فالنتيجة: أن ما ذكر في تقريب الاستدلال من كون حجة الإسلام ديناً غير

---

(١) لاحظ سنن الترمذي ج:٢ ص:٢٠٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٠٥.

تام مطلقاً.

هذا من حيث الصغرى.

٢ ـ وأما من حيث الكبرى أي لزوم المبادرة إلى أداء الدين إلا مع ترخيص صاحبه في التأخير فهو أيضاً محل خدش، فإنه لا دليل عليه.

نعم ربما يستفاد من بعض كلمات السيد الحكيم تتَّئُ[1]الاستدلال له بقاعدة السلطنة: (الناس مسلطون على أموالهم) على أساس أنها تمنع من التصرف في الدين بحبسه عن مالكه، لأن حبسه عنه خلاف قدرته عليه، وبما دلّ على حرمة حبس الحقوق عن أهلها المعدود من الكبائر، فمقتضى الدليلين عدم توقف وجوب وفاء الدين على مطالبة المالك بل كفاية عدم إذنه في بقائه على ذمة المدين.

ولكن هذا الاستدلال لو تم في حدّ ذاته فإنما يتم في دين الآدمي، وأما ما هو من قبيل ديون الله تعالى فليس مورداً لقاعدة السلطنة، ولا لما دلّ على حرمة حبس الحقوق عن أهلها، كما هو واضح.

مضافاً إلى عدم تماميته حتى في مورد دين الآدمي، ولا أقل من جهة أن قاعدة السلطنة إنما تمنع من حبس المال عن مالكه، ولا يصدق حبس الدين عن الدائن إلا مع عدم رضاه ببقائه في ذمة المدين، فإن أحرز بالمطالبة أو بقرينة أخرى فهو، وإلا لم يمكن الحكم بحرمته من جهة قاعدة السلطنة.

ومنه يظهر الحال في ما دلّ على حرمة حبس الحقوق عن أهلها، وسيأتي مزيد كلام في هذا الأمر في شرح المسألة الرابعة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

فتحصل من جميع ما تقدم أن شيئاً من الوجوه التي استدل بها للقول بفورية وجوب الحج فورية شرعية نفسية مما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم إن هاهنا رواية يمكن تقريب دلالتها على عدم فورية وجوب الحج وهي معتبرة معاوية بن وهب[2]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام امرأة لها زوج،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٤ ص:٥٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٧٤.

فأبى أن يأذن لها في الحج ولم تحج حجة الإسلام، فغاب عنها زوجها وقد نهاها أن تحج، فقال: ((لا طاعة له عليها في حجة الإسلام، ولا كرامة، لتحج إن شاءت)).

وتقريب الدلالة: أن الأمر بفعلٍ معلقاً على إرادة المكلف الإتيان به ظاهر في عدم وجوب ذلك الفعل، ولذلك قال جماعة: إن قوله عليه السلام في خبر سلمة أبي حفص[1] الوارد في العاجز عن مباشرة الحج: ((إن شئت فجهز رجلاً ثم ابعثه يحج عنك)) ظاهر في استحباب الاستنابة وعدم وجوبها.

ولكن لما كان وجوب أداء حجة الإسلام أمراً معلوماً فالمستظهر من أمر الإمام عليه السلام للمرأة بأدائها معلقاً على مشيئتها هو عدم وجوب المبادرة إلى الأداء، فإن مقتضى التعليق على المشيئة هو أن بإمكان المرأة أن تحج في فترة غياب الزوج وبإمكانها أيضاً تأجيله إلى وقت آخر حين يأذن لها الزوج بالحج أو بعد انفصالها عن زوجها بموت أو طلاق أو نحوه إذا لم ترد مخالفة الزوج في نهيه عن أداء الحج، وهذا التخيير لا ينسجم مع فورية وجوب أداء الحج، فإنه لو كان فورياً لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن يقول: (لتحج) من دون تعليق ذلك على مشيئتها.

وعلى ذلك فهذه المعتبرة تصلح دليلاً على عدم فورية وجوب الحج.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف لا من جهة أن معنى قوله عليه السلام: ((إن شاءت)) هو: إن شاءت أن تبرأ ذمتها من حجة الإسلام كما قال بنظير ذلك السيد الأستاذ قدس سره[2] في خبر سلمة المشار إليه، فإن هذا خلاف الظاهر جداً، بل من جهة أن التعليق على المشيئة لما كان وارداً مورد توهم الحظر أي حظر خروج المرأة إلى الحج مع نهي زوجها عن ذلك فهو إنما يدل على مشروعية الخروج ولا ينافي وجوبه.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٠.

(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٤٤.

فتجب المبادرة إليه في سنة الاستطاعة، وإن تركه فيها عصياناً أو لعذر وجب في السنة الثانية .. وهكذا (١).

أي أنه لما كان يحرم على المرأة أن تخالف زوجها وتخرج من بيتها مع نهيه لها عن الخروج بل مع عدم إذنه لها في ذلك وقد تُوهم أن ذلك ثابت حتى في صورة توقف المبادرة إلى أداء حجة الإسلام على المخالفة علّق الإمام عليه السلام الأمر بالخروج على مشيئة المرأة لبيان عدم مانعية نهي الزوج عن الخروج إلى الحج وأنه لا حرج عليها في مخالفته، فلا يستفاد منه عدم فورية وجوب الحج، فتدبر.

هذا وقد ظهر من جميع ما مرّ: أن مقتضى الصناعة هو كون فورية وجوب الحج فورية عقلية، كما اختاره جمع من المحققين، وفي مقدمتهم الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره، ولا بأس بالتبرك بنقل بعض كلامه في ذلك، حيث قال عقيب ذكر الأخبار ما لفظه[1]: (وظاهر هذه الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض بل صريح بعضها هو مفاد ما ذكره المحقق من الاستدلال العقلي، وحاصله وجوب المبادرة لئلا يحصل الإخلال به لا عن عذر فيستحق العقاب، وهذا المقدار لا يدل إلا على الفور من باب الاحتياط، فلو وثق بل علم بعدم حصول الترك منه في السنة المستقبلة فلا إثم، وهذا غير الفورية بمعنى وجوب التعجيل بالذات، نظير رد الحقوق ليترتب عليه ما ذكروه من استحقاق العقاب بالتأخير ولو لم يترك .. وكيف كان فإثبات وجوب التعجيل بذاته بالأخبار مشكل والمتيقن وجوب التعجيل احتياطاً فلو أخّر واتفق أنه حج في المستقبل فقد عصى بالتجرّي .. أما لو علم أو وثق بحصول الحج منه في المستقبل فلا معصية، بناءً على ما ذكرنا، حتى لو اتفق الموت لعدم حصول التجرّي).

(١) تقدم أن فورية وجوب الحج عند القائلين بها ليست كفورية وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزال على رأي جمع من الفقهاء منهم السيد

---

(١) كتاب الحج ص:٩-١٠.

صاحب العروة تتمّ[1]، حيث حكموا بوجوب المبادرة إلى الإتيان بها بمجرد حصول الزلزلة ولكن إذا عصى المكلف ولم يأت بها فوراً فالواجب هو أداؤها لاحقاً في أي وقت شاء إلى آخر العمر.

بل إن فورية وجوب الحج إنما هي كفورية وجوب أداء الدين المطالب به مع التمكن من أدائه، فإن المدين إذا لم يؤدِ دينه في الزمان الأول يلزمه أداؤه في الزمان الثاني وإن لم يفعل ففي الزمان الثالث .. وهكذا.

وكذلك حال الحج فيجب على المستطيع أداؤه في عام الاستطاعة فإن لم يفعل ففي العام اللاحق فإن لم يفعل ففي العام الذي بعده .. وهكذا.

ولذلك فرّع السيد الأستاذ تتمّ على حكمه بكون وجوب الحج فورياً كلاً من وجوب المبادرة إلى أدائه في عام الاستطاعة ووجوب أدائه فوراً ففوراً في الأعوام اللاحقة على تقدير التخلف عن أدائه في عام الاستطاعة.

والملاحظ أنه (رضوان الله عليه) لم يفرّق في وجوب الأداء في الأعوام اللاحقة بين أن يكون الترك في عام الاستطاعة عصياناً أو عن عذر، كما أنه لم يصرّح باعتبار بقاء الاستطاعة إلى السنة الثانية ـ مثلاً ـ ليجب أداء الحج فيها، ومقتضى إطلاق كلامه عدم اعتبار ذلك.

فتكون النتيجة أن من استطاع للحج ولم يحج لعذر أو بدونه ثم زالت استطاعته يلزمه أداء الحج في العام اللاحق، فإن لم يفعل ففي العام الذي بعده .. وهكذا.

ولكن بعض شرّاح المتن[2] حملوا كلامه تتمّ على خصوص صورة بقاء الاستطاعة إلى الأعوام اللاحقة، ولعل الوجه فيه أن التعميم لا ينسجم مع تصريحه تتمّ بثبوت الوجوب في العام التالي حتى لو كان ترك الحج في عام الاستطاعة عن عذر، فإنه لو كان كذلك فلا وجه لوجوب الحج في العام اللاحق إلا مع بقاء الاستطاعة إذ مقتضى القاعدة مع زوالها عدم وجوب الحج فضلاً عن أن يكون على وجه الفور.

---

(١) العروة الوثقى ج:٣ ص:٤٥.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:١ ص:٨. المعتمد في شرح المناسك ج:١ ص:١٤.

وبعبارة أخرى: إن وجوب الحج لا يستقر على ذمة المكلف ليلزمه أداؤه ولو متسكعاً إلا إذا كان تركه له في عام الاستطاعة بغير عذر، وأما إذا كان عن عذر فلا يتوجه إليه الوجوب في العام اللاحق إلا مع بقاء الاستطاعة، فهذا قرينة على كون مراده ﷺ بوجوب أداء الحج في السنة الثانية على تقدير تركه في عام الاستطاعة هو وجوبه مع بقاء الاستطاعة لا مطلقاً.

ولكن هذا الكلام ليس بتام، فإن من الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) من التزم باستقرار وجوب الحج مع تحقق الاستطاعة مطلقاً وإن كان الترك عن عذر، ويبدو أن السيد الأستاذ ﷺ كان ممن يذهب إلى هذا الرأي سابقاً، ولذلك أفتى في المسألة الثالثة الآتية بأن المستطيع إذا أمكنه الخروج مع الرفقة الأولى ولم يخرج معهم لوثوقه بالإدراك مع التأخير ولكن اتفق أنه لم يتمكن من المسير أو أنه لم يدرك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج وإن كان معذوراً في تأخيره.

والمنسجم مع هذا الرأي هو عدم اختصاص وجوب أداء الحج في العام اللاحق مع عدم أدائه في عام الاستطاعة ولو عن عذر بما إذا بقيت الاستطاعة، بل عمومه لصورة زوالها أيضاً.

وكيفما كان فالبحث في المقام يقع في صورتين ..

الصورة الأولى: ما إذا ترك المستطيع أداء الحج في عام الاستطاعة وبقي مستطيعاً له في العام اللاحق أيضاً.

ولا إشكال في أصل وجوب الحج عليه في العام التالي سواء أكان تركه للحج في العام الأول عن عذر أو بدونه، ولكن هل يكون وجوبه عليه فورياً كفورية وجوبه في العام السابق أو لا؟

يمكن القول بأنه لا بد من البناء على فوريته أيضاً، لأنه لا يخلو الحال إما أن يكون هذا الوجوب استمراراً للوجوب في العام الأول أو أنه يكون وجوباً جديداً.

ومورد الأول ما إذا كان ترك الحج في عام الاستطاعة موجباً لاستقرار وجوبه على المكلف بناءً على مسلك السيد الحكيم ﷺ وآخرين من أن الوجوب

المتوجه إلى من يستقر عليه الحج هو نفس الوجوب المتوجه إليه من البداية.

ومورد الثاني ما إذا كان ترك الحج على نحو لا يستقر وجوبه على المكلف ـ كالمعذور في تركه على رأي ـ فإن الوجوب المتوجه إليه في العام اللاحق يكون وجوباً جديداً قد ثبت لوجود موضوعه ـ أي المستطيع ـ بعد فرض سقوط الوجوب الأول.

وكذلك إذا كان ترك الحج على نحو يستقر وجوبه على المكلف بناءً على مسلك بعض الأعلام (طاب ثراه) من أن من استطاع للحج يتجدد وجوبه عليه سنوياً ما لم يأتِ بهذه الفريضة.

فإذا كان الوجوب في العام الثاني استمراراً للوجوب في العام السابق فلا بد من البناء على فوريته وفق الوجوه التي تقدم الاستدلال بها لفورية وجوب الحج من دلالة الأمر على الفور وفق مبنى المحقق الشيخ حسين الحلي ﵀، أو حكم العقل بالفورية حسب ما أفاده السيد الأستاذ ﵀ وآخرون، أو دلالة نصوص النهي عن التسويف ونحوها على الفور كما بنى عليه المعظم، فإن مقتضى الجميع كون الوجوب في العام الثاني ـ وكذلك الأعوام اللاحقة ما لم يأتِ بالحج ـ ثابتاً على وجه الفور.

نعم بناءً على الالتزام بفورية وجوب الحج في عام الاستطاعة من جهة دلالة الأمر عليها لغير الوجه الذي أفاده المحقق الشيخ حسين الحلي ﵀ لا سبيل إلى إثبات فورية الوجوب في الأعوام اللاحقة، وقد تقدم الإيعاز إلى ذلك.

وأما إذا كان الوجوب في العام الثاني وجوباً آخر غير ما توجه إلى المكلف في العام الأول فقد تقدم أن له موردين ..

من ترك الحج على نحو لا يستقر وجوبه عليه وكان مستطيعاً له في العام اللاحق أيضاً، وهذا يثبت الوجوب عليه مجدداً ويكون على الفور لعين ما استدل به على فورية الوجوب الأول، حتى ما قيل من دلالة الأمر على الفور لغير الوجه الذي ذكره المحقق الشيخ حسين الحلي ﵀.

ومن ترك الحج على وجه يستقر وجوبه عليه بناءً على مسلك بعض

الأعلام ﷺ القائل بأن من يستطيع للحج يتجدد وجوبه عليه سنوياً ما لم يأتِ به، ومن الواضح أن هذا المسلك يتّحد في النتيجة مع القول بفورية الوجوبات اللاحقة.

فالحاصل أن الصحيح في هذه الصورة الأولى كون وجوب الحج في العام اللاحق على وجه الفور أيضاً إلا بالنسبة إلى من استقر عليه الوجوب وعلى بعض المسالك والمباني.

ولكن هنا أمر وهو أن تصوير الفورية الشرعية بناءً على كون الوجوب في العام الثاني استمراراً للوجوب في العام الأول بالنسبة إلى من استقر عليه الحج يختلف عن تصويرها بناءً على كون الوجوب في العام الثاني مغايراً للوجوب في العام الأول، نظير ما سيأتي في الصورة الثانية إن شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: ما إذا ترك المستطيع الحج في عام الاستطاعة ثم زالت استطاعته ولم يعد بإمكانه أداء الحج إلا متسكعاً.

والبحث فيها يقع في مقامين ..

المقام الأول: في أصل وجوب أداء الحج عليه بعد زوال الاستطاعة.

والمقام الثاني: في فورية هذا الوجوب على تقدير ثبوته.

أما في المقام الأول فالكلام تارة في من ترك الحج في عام الاستطاعة بغير عذر، وأخرى في من تركه عن عذر، فهنا موردان ..

المورد الأول: من استطاع للحج وتركه من غير عذر ثم زالت استطاعته فهل يجب عليه أداؤه ولو متسكعاً أو لا؟

الظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) في ثبوت الوجوب عليه في الجملة[1]. ولكن يمكن أن يقال بدواً: إنه على خلاف ظاهر الآية المباركة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فإن ظاهرها كون موضوع وجوب الحج هو المستطيع، فكيف تزول الاستطاعة وينعدم الموضوع ومع ذلك

---

(١) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٩٨، مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١٧٤.

يبقى وجوب الحج؟! بل مقتضى القاعدة سقوطه بالعصيان.

وفي مقابل ما ذكر اتجاهان ..

الأول: أن المستظهر من الآية الكريمة في حدّ ذاتها أو بمعونة بعض الروايات هو أن موضوع وجوب الحج ليس هو المستطيع حدوثاً وبقاءً بل حدوثاً فقط، فلا يضر بثبوت الوجوب زوال الاستطاعة نتيجة لتسويف المكلف في أداء الحج من غير عذر له في ذلك.

وقد اختلف أصحاب هذا الاتجاه على عدة مسالك، أبرزها مسلكان ..

١ ـ أنه بحصول الاستطاعة يجب صرف وجود الحج غير مقيّد بوقت، نعم تجب المبادرة إلى امتثاله بمقتضى الدليل القائم على ذلك. وهذا مسلك السيد الحكيم ﵀[1] وآخرين.

٢ ـ أنه بحصول الاستطاعة يجب الحج في سنة الاستطاعة، فإن لم يأتِ به المكلف فيها يجب عليه أداؤه في السنة اللاحقة .. وهكذا حتى يأتي بالحج، وهذا هو المنسجم مع مسلك بعض الأعلام (طاب ثراه)[2].

الثاني: أن ظاهر الآية المباركة وإن كان هو ما ذكر من كون موضوع وجوب الحج هو المستطيع حدوثاً وبقاءً غير مقيد بوقتٍ إلا أن هذا في الوجوب المستفاد من هذه الآية الكريمة، فهو ينتفي بزوال الاستطاعة وإن كان بتسبيب من المكلف نفسه، ولكن المستفاد من بعض الروايات أنه مع زوال الاستطاعة بعد تسويف المكلف وإهماله في أداء الحج وبالتالي سقوط الوجوب عنه بالعصيان يثبت في حقه وجوب آخر يختلف عنه في الموضوع فإن موضوع الأول هو المستطيع وموضوع الثاني هو غير المستطيع المسبوق بالاستطاعة التارك لأداء الحج بدون عذر، فليس هذا هو الوجوب الأول بعينه ليقال: إنه كيف يثبت مع زوال موضوعه؟ بل هو وجوب جديد ثبت بدليل آخر.

---

(١) لاحظ مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١٠٦، ١٨٥.

(٢) لاحظ التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:١ ص:٢٥، ٦٨.

وهذا الاتجاه الثاني هو ما تبناه السيد الأستاذ (قُدّس سرّه الشريف)[1].

ويلاحظ أن هناك بعض الفروق بين الاتجاهين المذكورين وما يتفرع على أولهما من المسلكين ..

مثلاً: مقتضى الاتجاه الثاني وكذلك المسلك الأول من الاتجاه الأول هو كون فورية وجوب الحج ـ بناءً على كونها شرعية ـ ثابتة بوجوب مغاير لأصل وجوب الحج، أي أن هناك وجوبين في كل عام: وجوب للحج ووجوب للمبادرة إلى امتثال الوجوب الأول، ولا فرق في ذلك بين حال الاستطاعة وما بعد زوالها.

ولكن مقتضى المسلك الثاني من الاتجاه الأول هو ثبوت وجوب واحد فقط في كل عام، ومتعلقه هو أداء الحج في ذلك العام بلا فرق بين بقاء الاستطاعة وعدمه.

وأيضاً مقتضى المسلك الأول من الاتجاه الأول لزوم أداء الحج مع زوال الاستطاعة بعد التسويف والإهمال وإن كان أداؤه حرجياً على المكلف بحدٍّ لا يتحمل عادة، لعدم جريان قاعدة نفي الحرج عندئذٍ، فإنها واردة مورد الامتنان على المكلفين فإذا كان جريانها في مورد على خلاف الامتنان لم تجرِ، وهي هنا كذلك فإن مقتضى نفي وجوب الحج بها هو أن لا يكون للمكلف مفرّ من العقوبة الأخروية على ترك الحج، وهي أشد عليه من الحرج الدنيوي لا محالة.

وهذا بخلاف الحال على الاتجاه الثاني وكذلك على المسلك الثاني من الاتجاه الأول فإنه لما كان المفروض سقوط الوجوب الأول بالعصيان واستحقاق العقوبة عليه وكون الوجوب المتوجه بعد زوال الاستطاعة وجوباً جديداً فلا مانع من نفيه بقاعدة نفي الحرج إذ ليس فيه خلاف الامتنان على المكلف بل تمام الامتنان عليه.

هذا ولكن هذا الفرق الثاني مما لا يخلو عن مناقشة وسيأتي تحقيق الحال فيه في شرح (المسألة ٧٢) فلاحظ.

---

(١) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢١٨.

وكيفما كان فينبغي هنا بيان ما يستند إليه كل من الاتجاهين المتقدمين ..

أ ـ أما الاتجاه الأول ـ أي كون موضوع وجوب الحج هو المستطيع حدوثاً ـ فقد استدل له السيد الحكيم ﵀[١] بالآية المباركة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ بالنظر إلى أن المذكور فيها هو الفعل الماضي (استطاع) الذي يدل على مجرد حصول الاستطاعة ولا يقتضي استمرار تلبس المكلف بها، فمقتضى إطلاقها ثبوت الوجوب بحصول الاستطاعة ولو آناً ما ولا يضر زوالها بعد ذلك، نعم لا بد أن تكون استطاعة لجميع أعمال الحج، فلو استطاع لبعض الأعمال ولم يستطع للباقي لم تكن استطاعته للحج بل للبعض منه ولا تكفي في ثبوت الوجوب.

وبالجملة: لو كان المذكور في الآية المباركة موضوعاً لوجوب الحج هو عنوان (المستطيع) لكانت الآية الكريمة ظاهرة في اعتبار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً في ثبوت الوجوب، لأن المستطيع ظاهر في المتلبس بالاستطاعة فعلاً، فلو انسلخ عنه التلبس بها لم ينطبق عليه الوصف العنواني وبالتالي ينتفي عنه وجوب الحج من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، ولكن المذكور في الآية المباركة هو عنوان (من استطاع) وهو صادق بمجرد حصول الاستطاعة في زمان ما وإن زالت بعد ذلك، وإذا كان الموضوع لوجوب الحج هو من تحققت له الاستطاعة ولو آناً ما فهو لا ينتفي بزوال الاستطاعة فلا وجه لسقوط الوجوب بزوالها.

وبهذا يظهر الخدش فيما أفاده السيد الأستاذ ﵀[٢] من أن موضوع وجوب الحج هو المستطيع ومتى تحقق هذا العنوان صار الحكم بوجوب الحج فعلياً لفعلية الحكم بفعلية موضوعه، وإذا زالت الاستطاعة وارتفع الموضوع يرتفع وجوب الحج لارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى بالإتلاف والعصيان.

فإنه مبني على عدم التفريق بين عنواني (المستطيع) و(من استطاع) وكون الثاني متحداً في المفاد مع الأول، والحال أنه ليس كذلك كما هو واضح.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١٠٦.

(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢١٨ (بتصرف).

والحاصل: أن الحكم وإن كان يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً، إلا أن موضوع وجوب الحج ـ حسب ما يستظهر من الآية الكريمة ـ هو من تتحقق له الاستطاعة ولو في زمان ما، فلا ينتفي هذا الموضوع بزوال الاستطاعة لاحقاً، ويترتب على ذلك أن من استطاع للحج في عام ولم يحج تسويفاً وإهمالاً لا يسقط عنه وجوب الحج وإن زالت استطاعته.

أقول: إن العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم بحسب لسان الدليل قد يكون ظاهراً بهيئته في اعتبار التلبس الفعلي بالمبدأ وقد يكون ظاهراً في كفاية التلبس به في وقت ما، ولكن مناسبات الحكم والموضوع أو نحوها قد تقتضي خلاف ذلك فتكون بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد ظهور اللفظ في غير ما يكون ظاهراً فيه في حدّ ذاته.

مثلاً: في مورد الضمان بالغصب مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن يكون الغصب بحدوثه موجباً للضمان، فمن استولى على مال غيره عدواناً يكون ضامناً له وإن خرج لاحقاً عن تحت يده من غير أن يرجعه إلى مالكه، وعلى ذلك فلا يفرّق في الحكم بالضمان كذلك بين أن يكون لسان الخطاب بلفظ: (من غصب مال غيره فهو له ضامن) أو بلفظ (الغاصب ضامن).

وعلى العكس من ذلك مقتضى مناسبات الحكم والموضوع في مورد وجوب قصر الصلاة في السفر هو أن يكون وجوب القصر دائراً مدار السفر حدوثاً وبقاءً، فإذا سافر المكلف لزمه التقصير، فلو انقطع عن عملية السفر يكون حكمه التمام، ولا فرق في ذلك بين أن يكون لسان الدليل بلفظ (إذا سافرت فقصّر) أو بلفظ (إذا كنت مسافراً فقصّر).

وفي محل الكلام مقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو أن يكون وجوب الحج دائراً مدار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط، فإن المتفاهم العرفي من تعليق الحكم التكليفي على الاستطاعة أو القدرة أو التمكن أو نحوها هو دوران الحكم مدارها في الحدوث والبقاء، فإذا قيل لشخص: (إن تمكنت فسافر إلى كربلاء غداً) كان المستفاد منه اعتبار التمكن العرفي في وجوب السفر مطلقاً، فلو

تمكن في البداية من السفر ولم يسافر ثم زال تمكنه العرفي لا يكون مطالباً بالسفر وإن فرض عدم كونه معذوراً في ترك السفر أول الوقت، بل يكون التكليف ساقطاً عنه في هذه الصورة بالعصيان.

ففي المقام لو سُلّم أن استعمال الفعل الماضي (استطاع) ظاهر في حد ذاته في كون العبرة في وجوب الحج بحدوث الاستطاعة ولو في زمان ما، إلا أنه لما كان المعلق عليه الوجوب هو الاستطاعة فالمتفاهم العرفي منه هو كون العبرة بالاستطاعة حدوثاً وبقاءً، وإلا يكون مفاد الآية الكريمة ثبوت وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة لا بالنسبة إلى من سوّف في أدائه حتى زالت استطاعته فقط، بل حتى بالنسبة إلى من لم يعلم باستطاعته حتى زالت، وهذا لا يكاد يستفاد من الآية المباركة بوجه.

فالنتيجة: أن الآية الكريمة لا تفي بإثبات ما ذكر من كون الاستطاعة بحدوثها موضوعاً لوجوب الحج.

هذا فيما يتعلق بمستند المسلك الأول من الاتجاه الأول المذكور.

وأما المسلك الثاني فيمكن أن يُستدل له بأن مقتضى الجمع بين صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: ((إن الله عزّ وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام)) وبين صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: ((ما كلّف الله العباد إلا ما يطيقون .. وكلّفهم حجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك)) هو حمل الوجوب في الصحيحة الأولى على كونه بدلياً أي أن المستطيع يجب عليه الحج في كل عام على وجه البدل، بمعنى أنه لو أتى به في عام استطاعته فهو وإلا وجب عليه الإتيان به في العام اللاحق، فإن لم يفعل وجب عليه الإتيان به في العام الذي بعده .. وهكذا، ولا فرق في ذلك بمقتضى الإطلاق بين بقاء الاستطاعة إلى السنوات اللاحقة وعدمه.

ولكن مرّ عدم تمامية هذا الوجه في الجمع بين الروايتين، ولو تمّ لكان مقتضاه ثبوت الوجوب البدلي مع استمرار الاستطاعة لا مع انتفائها أيضاً، فليراجع.

وأما صحيح الحلبي[١]((إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك عنه وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)) فلو بني على ثبوت متنه على النحو المذكور ـ وقد مرّ أنه غير ثابت ـ فهو وإن كان منسجماً مع هذا المسلك الثاني ــ دون المسلك الأول ولا الاتجاه الثاني الآتي ــ لأن مقتضاه كون متعلق الوجوب عند تحقق الاستطاعة هو الحج في عام الاستطاعة لا الحج غير المقيد بوقت، إلا أنه لا يستفاد منه وجوب الحج على من زالت استطاعته فضلاً عن أن يكون ذلك على نحو الوجوب البدلي لجميع السنوات اللاحقة.

ب ــ وأما الاتجاه الثاني فقد ظهر بما تقدم تمامية ما بُني عليه من أن مقتضى ظاهر الآية المباركة كون موضوع وجوب الحج المستفاد منها هو المستطيع حدوثاً وبقاءً، وأما الروايات الدالة على أن من استطاع ولم يحج لغير عذر حتى زالت استطاعته يتوجه إليه وجوب آخر للحج، فهي ــ حسب ما أشار إليها السيد الأستاذ ﷺ في بعض كلماته[٢]ـ ما يأتي ..

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله عزّ وجل ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: ((هذه لمن كان عنده مال وصحة، وإن كان سوّفه للتجارة لا يسعه، فإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به ..)).

الثانية: صحيحة الحلبي[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحج كل عام وليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين، فقال: ((لا عذر له يسوّف الحج، إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)).

الثالثة: صحيحة ذريح المحاربي[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٢) لاحظ معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢١٨، ٢٨٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٢.

ولم يحج حجة الإسلام ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق معه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

ولعلّ وجه دلالة هذه النصوص على ما ذكر هو أن المستفاد منها أن من استطاع ولم يحج لغير عذر فلا مخلص له من العقوبة إلا بأن يأتي بالحج، مما يكشف عن وجوب الحج عليه حتى مع زوال استطاعته، إذ لولا ذلك يكفيه الندم والتوبة لئلا يحكم عليه عند الممات بكونه تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام أو أنه يموت يهودياً أو نصرانياً.

ولكن الصحيح عدم تمامية دلالة الروايات المذكورة على وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة ..

أما صحيحة معاوية بن عمار فلأن المراد بقوله عليه السلام: ((فإن مات على ذلك)) هو: إن مات من له مال وصحة حال كونه مسوّفاً للحج من أجل تجارته فهو الذي يُحكم بكونه تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام. وقد أكّد الإمام عليه السلام على إرادة خصوص الواجد للمال الوافي بنفقة الحج إلى حين مماته بقوله: ((إذا هو يجد ما يحج به)).

وعلى ذلك فالصحيحة ساكتة عن حكم من استطاع وسوّف حتى زالت استطاعته المالية فأصبح فقيراً لا يتمكن من أداء الحج إلا متسكعاً، أو زالت استطاعته البدنية فأصبح مريضاً لا يمكنه أداء الحج إلا بعسر ومشقة بالغة.

وأما صحيحة الحلبي فلأن الضمير في قوله عليه السلام فيها: ((إن مات)) يرجع إلى من ورد ذكره في السؤال، وهو التاجر ذو المال الذي يسوّف الحج في كل عام من أجل تجارته أو دينه، فلا يشمل حكمه عليه السلام بأنه يموت تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام من سوّف في أداء الحج بعد استطاعته حتى زالت وأصبح فقيراً لا يملك ما يفي بنفقة الحج ثم مات.

وأما صحيحة ذريح المحاربي فلأن الموضوع فيها هو (من مات ولم يحج حجة الإسلام) وحجة الإسلام هي الحجة عن استطاعة، فإن كان المعتبر فيها هو الاستطاعة بحدوثها فقط كان الحج الصادر ممن زالت استطاعته حجة الإسلام،

فتتم دلالة الصحيحة على وجوب الحج عليه، ولكن لا حاجة إلى التشبث بها على هذا التقدير بل في الآية الكريمة غنى وكفاية.

وإن كان المعتبر فيها هو الاستطاعة حدوثاً وبقاءً ـ كما بنى عليه السيد الأستاذ تَتِرُّ ـ لم يكن الحج الصادر ممن زالت استطاعته حجة الإسلام، فلا تصلح الصحيحة دليلاً على وجوب الحج عليه.

وبعبارة أخرى: إن الحج المدعى وجوبه بعد زوال الاستطاعة لا يخلو إما أن يبنى على كونه حجة الإسلام أو يبنى على كونه غيرها ..

فعلى الأول لا بد من الالتزام بعدم اعتبار الاستطاعة بقاءً في وجوب حجة الإسلام، ومقتضاه عدم سقوط وجوبها بزوال الاستطاعة، فليس هناك وجوب جديد للحج حتى يراد إثباته بهذه الصحيحة.

وعلى الثاني فالصحيحة قاصرة الدلالة عن إثبات وجوبه لأنها واردة بشان من يترك حجة الإسلام حتى مماته لا ترك مطلق الحج الواجب.

والحاصل: أنه ليس في شيء مما أشار إليه السيد الأستاذ تَتِرُّ من الروايات ما يفي بالدلالة على مرامه من وجوب الحج على من استطاع فسوّف حتى زالت استطاعته، ليقال إنه وجوب جديد غير الوجوب الأول كما بنى عليه تَتِرُّ.

هذا ولكن يمكن الاستدلال على وجوب الحج على من استطاع للحج ولم يأتِ به بغير عذر حتى زالت استطاعته بذيل صحيحة معاوية بن عمار[1] المتقدمة فقد ورد فيه قوله عليه السلام: ((وإن كان دعاه قوم أن يُحجّوه فاستحيى فلم يفعل فإنه لا يسعه إلا أن يخرج ولو على حمار أجدع أبتر)).

وتوضيح الاستدلال به: أن النصوص الواردة في بذل الحج للغير على قسمين ..

فمنها: ما يدل على لزوم قبول البذل وعدم جواز ردّه، من جهة الاستحياء ولو كان المبذول هو الحج على حمار أجدع أبتر، كصحيحة محمد بن

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

مسلم[١] عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قلت: فإن عرض عليه الحج فاستحيى؟ قال: ((هو ممن يستطيع الحج، ولِمَ يستحيي؟ ولو على حمار أجدع أبتر)).

وصحيحة الحلبي[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قلت: من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك أهو ممن يستطيع إليه سبيلاً؟ قال: ((نعم ما شأنه أن يستحيي؟! ولو يحج على حمار أجدع أبتر ..)).

ومنها: ما يدل على لزوم قبول البذل وعدم جواز ردّه من جهة الاستحياء، ومن ردّه كذلك يلزمه أداء الحج ولو على حمار أجدع أبتر، وهذا ما ورد في المقطع المذكور من صحيحة معاوية بن عمار.

وبين القسمين فرق شاسع في المفاد كما هو واضح، والقسم الأول مما لا يمكن الالتزام بمفاده، وسيأتي الحديث حوله في محله إن شاء الله تعالى.

وأما القسم الثاني فلا إشكال فيه، ويدل على استقرار وجوب الحج على ذمة المستطيع إذا ترك أداءه من غير عذر، فيلزمه الإتيان به ولو متسكعاً.

ووجه الدلالة: أن عرض الحج على الغير ببذل ما يحج به لما كان محققاً لاستطاعته ـ كما دلّت عليه النصوص ـ كان رفض ذلك العرض لما لا يُعدّ عذراً كالاستحياء بمثابة التسبب في زوال الاستطاعة فيندرج في محل البحث أي المستطيع الذي لم يحج من غير عذر حتى زالت استطاعته، والملاحظ أن الإمام عليه السلام قد حكم على مثله بوجوب الخروج لأداء الحج ولو على حمار أجدع أبتر، وهذا التعبير كناية عن الحج من غير استطاعة لأن ركوب الحمار الأجدع الأبتر كان في عصر صدور الرواية مما لا يناسب عامة الناس بل يجدون فيه حرجاً غير قليل، فمن لم يكن باستطاعته تأمين مركوبٍ غيره للحج لم يكن يُعدّ مستطيعاً عرفاً، فلو وجب الخروج ولو بركوبه على من استطاع ولم يحج من غير عذر كشف ذلك عن استقرار وجوب الحج عليه، بمعنى لزوم أدائه له ولو متسكعاً، وهذا هو المطلوب.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣ـ٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٦ـ٢٦٧.

لا يقال: ولكن الصحيحة قد وردت في مورد الاستطاعة البذلية فكيف يعمم الحكم الوارد فيها لمن كانت استطاعته بغير البذل؟

قلت: المتفاهم العرفي أنه لا خصوصية للبذل، بل العبرة بتحقق الاستطاعة وعدم الحج من غير عذر.

فالنتيجة: أن هذه الصحيحة غير قاصرة الدلالة على وجوب الحج على من استطاع فلم يحج من دون عذر حتى زالت استطاعته، ولكن هل وجوبه عليه هو استمرار للوجوب في حال الاستطاعة أو أنه وجوب جديد؟ فيه وجهان..

مقتضى الجمود على ظاهر الآية المباركة الدالة على وجوب الحج على المستطيع هو الثاني، لأن مقتضاه زوال الوجوب بزوال الاستطاعة فلو ثبت وجوب بعدها كان وجوباً آخر. ولكن يمكن أن يقال: إن المتفاهم العرفي كون صحيحة معاوية بن عمار بمثابة القرينة على أن الاستطاعة التي جعلت موضوعاً للحكم بوجوب الحج من الآية المباركة قد أخذت بنحو لا يقتضي زوالها سقوط الوجوب عن المكلف إذا كان تركه للحج من غير عذر، وسيأتي مزيد كلام حول هذا الأمر في بحث لاحق.

المورد الثاني: من استطاع للحج ولم يأتِ به عن عذر حتى زالت استطاعته فهل يجب عليه أداؤه ولو متسكعاً أو لا؟

ومحل الكلام هو العذر الذي لا يخلّ وجوده بالاستطاعة ـ وإلا فلا إشكال في عدم الوجوب ـ وهو مما يختلف حسب اختلاف المسالك في الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، مثلاً الوقوع في الحرج الشديد الذي لا يُتحمل عادة من جهة استلزام الخروج إلى الحج ترك المشاركة في الامتحانات المدرسية والرسوب فيها وإن كان عذراً في ترك الحج إلا أنه لا يمنع من تحقق الاستطاعة بناءً على مسلك من يرى اعتبار الاستطاعة الشرعية في وجوب الحج، أي توفر العناصر التي ورد ذكرها في النصوص من الزاد والراحلة وتخلية السرب وربما الرجوع إلى الكفاية، وهذا بخلاف الحال على مسلك من يرى اعتبار الاستطاعة العرفية في وجوب

الحج فإن الوقوع في الحرج الشديد من جراء أدائه منافٍ لتحقق الاستطاعة كما سيأتي توضيحه.

نعَم الجهل بتحقق الاستطاعة أو الغفلة عنه عذر في ترك الحج، وليس منافياً لتحقق الاستطاعة على كلا المسلكين.

وكيفما كان فقد ظهر مما مرّ في المورد الأول حكم هذا المورد الثاني أيضاً، فإنه إذا بني على كون موضوع وجوب الحج هو الاستطاعة حدوثاً لا حدوثاً وبقاءً فمقتضى القاعدة وجوب أداء الحج على من استطاع وتركه عنْ عذر حتى زالت استطاعته لفرض عدم زوال موضوع الوجوب بزوال الاستطاعة وقد التزم بذلك السيد الحكيم ﷺ[1] وغيره، نعم إذا كان أداؤه للحج متسكعاً حرجياً عليه بحدٍّ لا يُتحمل عادة يمكن نفي الوجوب عنه بقاعدة نفي الحرج، بخلاف ما لو كان تركه للحج عند الاستطاعة من غير عذر كما مرّ الإيعاز إليه.

وأما إذا بني على كون موضوع وجوب الحج هو الاستطاعة حدوثاً وبقاءً فمقتضى القاعدة عدم وجوب الحج على من استطاع وتركه عن عذر حتى زالت استطاعته، وأما النصوص التي تمسك بها السيد الأستاذ ﷺ في إيجاب الحج على من ترك الحج من غير عذر حتى زالت استطاعته فهي لا تشمل المقام لأن موردها الترك عن تسويف للتجارة ونحوها مما لا يُعدّ عذراً شرعاً.

وكذلك صحيحة معاوية بن عمار ـ التي مرّ الاستدلال بها على استقرار الحج على ذمة من استطاع ولم يحج من دون عذر حتى زالت استطاعته ـ لا تشمل محل الكلام، لأن مساقها كون المراد بما ورد فيها من الاستحياء عن قبول البذل هو الاستحياء الذي لا يكون عذراً، كما هو الحال في الاستحياء المذكور في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي، فلا يستفاد منها إذاً وجوب الحج على من استطاع ولم يحج لعذر ثم زالت استطاعته.

هذا تمام الكلام في المقام الأول أي في أصل وجوب أداء الحج بعد زوال الاستطاعة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١١١.

المقام الثاني: في أن وجوب الحج في موارد ثبوته بعد زوال الاستطاعة هل يكون على نحو الفور أو لا؟

يمكن أن يقال: إنه لا بد من التفصيل في ذلك حسب اختلاف المسالك في كيفية وجوب الحج واختلاف ما يستند إليه في فوريته ..

١ ـ أما على مسلك من يرى أنه بحصول الاستطاعة يجب صرف وجود الحج غير مقيد بوقت فإن كان مستنده في الالتزام بفورية هذا الوجوب في عام الاستطاعة هو ما أفاده المحقق الشيخ حسين الحلي ﷺ من دلالة الأمر على لزوم الإتيان بمتعلقه فوراً ففوراً فلا إشكال في أن مقتضاه كون وجوب الحج فورياً حتى بعد زوال الاستطاعة.

وإن كان مستنده نصوص النهي عن التسويف ونحوها فيمكن أن يقال: إنها لا تفي بالدلالة على فورية وجوب الحج إلا بالنسبة إلى المستطيع أي المتمكن مالياً وبدنياً لأن موردها ذلك، فمن زالت استطاعته فهو خارج عن مفاد تلك النصوص فلا يمكن أن يستفاد منها فورية وجوب الحج في حقه.

هذا بناءً على الفورية الشرعية.

وأما بناءً على الفورية العقلية التي كانت تبتني على عدم جريان استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج ولو متسكعاً من جهة دلالة الروايات على ذلك فيمكن أن يقال: إنه إن كان مستند عدم جريان الاستصحاب هو روايات النهي عن التسويف فهي كما تقدم تختص بالمستطيع فلا تنهض بالدلالة على عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى غيره، وإن كان المستند هو صحيح ذريح المحاربي فالظاهر أنه غير قاصر الدلالة على عدم جريان استصحاب التمكن من أداء الحج حتى بالنسبة إلى من زالت استطاعته الشرعية أو العرفية، فلاحظ.

٢ ـ وأما على مسلك من يرى أنه بحصول الاستطاعة يجب الحج في سنة الاستطاعة، فإن لم يأتِ به فيها ففي السنة اللاحقة .. وهكذا فمن الواضح أن مقتضاه هو وجوب أداء الحج فوراً فوراً حتى مع زوال الاستطاعة.

ولا يبعد أن يكون التأخير من غير عذر من الكبائر (١).

---

٣ ـ وأما على مسلك من يرى أنه بحصول الاستطاعة يجب صرف وجود الحج غير مقيد بزمان، ولكن مع زوال الاستطاعة يسقط ذلك الوجوب ويُستبدل بوجوب آخر بمقتضى بعض الروايات التي مرّ البحث عنها ـ أي صحاح معاوية بن عمار والحلبي وذريح المحاربي ـ فيمكن أن يقال: إن تلك الروايات لو دلّت على ثبوت وجوب آخر بعد زوال الاستطاعة فهي لا تنهض بكونه على سبيل الفور.

نعم بناءً على مسلك المحقق الشيخ حسين الحلي ﷺ في دلالة الأمر على الفور لا بد من الالتزام بفورية الوجوب المستفاد منها، وكذلك بناءً على الالتزام بالفورية العقلية مبنياً على عدم جريان استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج استناداً إلى صحيح ذريح المحاربي دون روايات النهي عن التسويف لما تقدم.

فتحصل مما ذكر أن فوريةَ وجوب الحج الثابت في حق من استطاع ولم يحج لغير عذر حتى زالت استطاعته إنما هي على بعض المسالك في كيفية وجوب الحج ووفق بعض الآراء في ما هو مستند فوريته.

هذا وقد ظهر من جميع ما تقدم: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في المتن من أن من ترك الحج في عام استطاعته لعذر يجب عليه أداؤه في السنة اللاحقة مما لا يمكن المساعدة على إطلاقه، بل يختص الوجوب بمن بقيت استطاعته. وأما مع زوالها فلا دليل على استقرار الحج عليه.

وهذا ما اختاره ﷺ بنفسه لاحقاً في شرح العروة.

(١) تقدم أن ترك أداء الحج إلى آخر العمر ممن استجمع شرائط الوجوب يُعدّ من كبائر الذنوب، وبعد أن ثبتت فورية وجوب الحج يقع الكلام في أن تأخير أدائه عن عام الاستطاعة هل يُعدّ من الكبائر أيضاً أو لا؟

التزم بذلك جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) منهم المحقق الحلي

ﷺ[1]والسيد صاحب العروة ﷺ ومعظم المحشين عليها[2]والسيد الأستاذ ﷺ في المتن، ولكنه عدل عنه في شرح العروة[3]قائلاً: إن الثابت هو كون التأخير معصية، وأما كونه كبيرة فلم يثبت.

وينبغي البحث في مقامين ..

المقام الأول: أنه بناءً على كون فورية وجوب الحج عقلية ـ أي من باب الاحتياط من جهة عدم إحراز أدائه مع التأخير ـ لو أخّره المكلف عن عام الاستطاعة من غير عذر ولم يوفق للإتيان به لاحقاً حتى مماته فلا إشكال في كونه مرتكباً للكبيرة وهو ترك أداء حجة الإسلام، وأما لو وفق لأدائه في سنة لاحقة فلا إشكال في كون تأخيره له ضرباً من التجري لفرض أنه لم يكن له محرز ـ عقلي أو شرعي ـ للإتيان به فيما بعد، ولكن هل يكون مرتكباً للكبيرة بتجريه هذا أو لا؟

قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ[4]: (ولا يبعد أن يكون التجري على مثل هذه المعصية أيضاً كبيرة، لأن قبحه تابع لقبح أصل الفعل).

أي أنه لما كان ترك الحج إلى آخر العمر كبيرة يكون التجري عليه ـ بالتأخير في أداء الحج من دون إحراز أنه يوفق له لاحقاً ـ كبيرة أيضاً، لأن درجة القبح في التجري تتبع درجته في المعصية المتجرى عليها، ومقتضى ذلك أن يكون التجري على الكبيرة كبيرة مثلها.

ويلاحظ على ما أفاده (رضوان الله عليه) ..

أولاً: بأنه مخالف لما حقّقه بنفسه في علم الأصول[5]من أن التجري غير محرَم شرعاً، بل إنما ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه في مقام الطغيان والمعصية ولو احتمالاً، وأما استحقاقه المذمة على ما كشف عنه الفعل فهو لا

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:١٦٣.

(٢) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤.

(٣) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٨.

(٤) كتاب الحج ص:١٠.

(٥) فرائد الأصول ج:١ ص:٤٠.

يوجب استحقاقه على نفس الفعل، وحكم العقل باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

وعلى ذلك فالتجري ليس معصية شرعاً فضلاً عن أن يكون من كبائر المعاصي في أمثال المقام كما أفاده ﷺ، على أن لازمه الحكم على من شرب مائعاً لا يحرز عدم كونه مسكراً بأنه مرتكب للكبيرة لأن شرب المسكر كبيرة، ولا أظن أن يلتزم به هو فضلاً عن غيره من الفقهاء (رضوان الله عليهم).

ومهما يكن فالصحيح أن التجري مما لا يستوجب العقاب لا عقلاً ولا شرعاً وإن كان يكشف عن سوء سريرة المتجري.

توضيح ذلك: أنه قد وقع الخلاف بين الأعلام (رضوان الله تعالى عليهم) في ما هو الوجه في استحقاق العقوبة بمخالفة التكاليف المولوية الإلزامية؟

وهنا مسالك، عمدتها مسلكان ..

١ ـ أن استحقاق العقاب إنما هو من جهة الخروج عن أدب العبودية وعدم أداء حق المولوية، فهو من مدركات العقل العملي.

وأساس ذلك أن العقل يدرك أن لله تعالى حق المولوية الذاتية على الناس من حيث كونه خالقهم وواهب الحياة لهم، ومن مقتضيات هذا الحق هو الائتمار بأمره والانتهاء بنهيه ما لم يرخص في خلاف ذلك وإلا استحق العبد العقوبة بمناط عدم احترام المولى وهتك حرمته بعدم أداء حقه.

٢ ـ أن استحقاق العقاب إنما هو من جهة المجازاة التي قررها الله تعالى، حيث إنه أوعد بالعقوبة على مخالفة أوامره ونواهيه، فيستحقها المخالف بجعل منه سبحانه.

وتقريب ذلك: أن العقل يدرك بتحليل الحكم المولوي نفسه بأن وراء عنصره الشكلي وهو طلب الفعل في الأمر والزجر عنه في النهي عنصر معنوي يشكّل روح الحكم ويشتمل عليه الإنشاء بنحو اللف والاندماج وهو الوعيد على الترك في الأمر والوعيد على الفعل في النهي، فمعنى (افعل) هو: إن لم تفعل تعاقب، ومعنى (لا تفعل) هو: إن فعلت تعاقب، وعلى ذلك فاستحقاق

العقاب على مخالفة الحكم المولوي إنما هو من مدركات العقل النظري.

ومن الواضح أنه لا مجال للقول باستحقاق المتجري للعقاب بناءً على المسلك الثاني المذكور.

وأما على المسلك الأول فقد ذهب جمع من القائلين به كالسيد الأستاذ ﰀ[1] إلى كون التجري كالعصيان في استحقاق العبد للعقوبة بدعوى أن العقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به ويدرك أنه تعدٍّ على المولى وهتك لحرمته وخروج عن رسم عبوديته كما في المعصية بلا فرق بينهما من هذه الجهة، ولكن هذا مما لا دليل عليه من برهان أو وجدان، بل الصحيح أن التجري مماثل لقصد ارتكاب الحرام في مجرد الكشف عن سوء سريرة العبد، فتدبر.

وثانياً: أنه لو بني على حرمة التجري فإنما هو على أساس ما ذكره السيد الأستاذ ﰀ وغيره من كون الفعل المتجرى به مصداقاً لظلم المولى وهتكاً لحرمته بناءً على ما تقدم في المسلك الأول من أن استحقاق العقاب إنما هو من جهة الخروج عن أدب العبودية وعدم أداء حق المولوية.

وعلى ذلك فلا وجه للقول بأن التجري على ترك الحج كبيرة لأن قبحه تابع لقبح أصل الفعل، فإن كون التجري معصية ليس من جهة قبح أصل الفعل ليتبعه في درجة القبح أيضاً، بل من جهة أنه بحدِّ ذاته مصداق لظلم المولى والتعدي عليه، فلا ينبغي أن يختلف من مورد إلى مورد آخر، بل يكون في جميع الموارد على درجة واحدة من القبح، وهو قبح هضم حق المولى وعدم القيام بواجب العبودية تجاهه.

بل يمكن أن يقال: إن مقتضى المسلك المذكور ـ أي أن استحقاق العقوبة إنما هو بملاك ظلم المولى والتمرد عليه بعدم أداء حق المولوية ـ أن تكون جميع المعاصي على نسق واحد من حيث استحقاق العقاب ولا وجه لتقسيمها إلى صغائر وكبائر، أي أن العاصي يستحق بعصيانه أقصى درجات العقوبة وهو الخلود في النار مهما كان الفعل الذي عصى به ربّه لأن المفروض أن استحقاقه

---

(١) مصباح الأصول ج:٢ ص:٢٥ـ٢٨.

للعقوبة إنما هو بمناط تمرده على مولاه وهو لا يختلف بحسب اختلاف الموارد، ولعل إلى هذا نظر بعض من أنكر تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر وادعى أن كل معصية كبيرة(١).

ومما ينسجم مع هذه الرؤية ما يُحكى عن بعض الحضارات القديمة كالحضارة اليابانية من أن العقوبة المقررة فيها كانت هي الإعدام فقط وذلك في مخالفة أوامر الامبراطور مهما كان نوع المخالفة وموردها في أمر بسيط أم خطير، لأن مناط استحقاق العقوبة هو التمرد على الامبراطور وهو واحد في الجميع.

وبالجملة: إن تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر إنما يتجه على مسلك من يرى أن استحقاق العقوبة إنما هو من جهة المجازاة التي قدرها الله تعالى على مخالفة تكاليفه الإلزامية فيتبع مقدار العقوبة الجعل الشرعي بحسب ما يترتب على المخالفة من مفسدة ملزمة أو يفوت بها من مصلحة ملزمة.

وأما بناءً على مسلك من يرى أن استحقاق العقوبة إنما هو من جهة التمرد على المولى والخروج عن زيّ العبودية فينبغي أن تكون العقوبة في جميع موارد المخالفة بدرجة واحدة بغض النظر عن نوع المخالفة ومستوى قبح الفعل، لاشتراكها جميعاً في التمرد على الله تعالى وهو يقتضي أقصى العقوبة، فأي وجه لاختلافها في مقدارها؟!

اللهم إلا أن يقال: إن العقل وإن كان لا يفرق بين معصية وأخرى في كونها هتكاً للمولى وبالتالي استحقاق الفاعل لأقصى درجات العقوبة وهي الخلود في النار إلا أن الله تعالى بفضله وكرمه خفف العقوبة في جملة من المعاصي بل وعد بالتجاوز عن بعضها ـ وهي المسماة بالصغائر ـ إذا اجتنب المكلف البقية ـ وهي المسماة بالكبائر ـ فبهذا اللحاظ تنقسم المعاصي إلى صغائر وكبائر لا بلحاظ ما يستحقه المرتكب لها من العقوبة بحكم العقل.

ولكن على هذا لا ينبغي عدّ التجري من الكبائر حتى لو كان أصل الفعل

---

(١) ذكر المحقق السبزواري ﷺ في ذخيرة المعاد (ج:١ ق:٢ ص:٣٠٣) ذهاب جماعة إلى هذا القول منهم المفيد وابن البراج والشيخ أبو علي الطبرسي وابن إدريس.

كذلك، لأن التجري على الكبيرة مما لم يوعد الله تعالى عليه بالنار ـ وهو الضابط المذكور للكبيرة في النصوص كما مرّ ـ فيعلم أنه مما خفف العقوبة عليه، فلا وجه لعدّه من الكبائر بل هو من الصغائر، فتدبر.

فتحصل مما تقدم أنه بناءً على كون فورية وجوب الحج عقلية فالتأخير في أدائه ليس في حدّ ذاته معصية فضلاً عن أن يكون من الكبائر.

المقام الثاني: أنه بناءً على كون فورية وجوب الحج شرعية نفسية فلا إشكال في كون التأخير في أدائه معصية، وهل هي معصية كبيرة أو لا؟

يمكن الاستدلال على كونها كبيرة بوجوه ..

الوجه الأول: ما أشار إليه السيد الحكيم ﷺ[1] وغيره من أن أداء الحج في عام الاستطاعة مما فرضه الله تعالى ـ لأن هذا معنى كون فورية وجوب الحج شرعية ـ وقد عد ترك شيء مما فرض الله عز وجل من الكبائر في صحيحة عبد العظيم الحسني[2] المتقدمة، ومقتضى ذلك أن يكون التأخير في أداء الحج عن عام الاستطاعة من الكبائر، وهو المطلوب.

وقد ناقش السيد الأستاذ ﷺ[3] في هذا الاستدلال بأن ما فرضه الله إنما هو الحج نفسه لا فوريته.

ولم يظهر المراد بما أفاده، فإنه إن كان مقصوده ﷺ هو أن الفورية الثابتة لوجوب الحج إنما هي بحكم العقل لا بحكم الشرع فهذا يعني إنكار أصل الفورية الشرعية، مع أنه سلّم بدلالة بعض النصوص ـ كصحيحتي أبي بصير ومعاوية بن عمار[4] ـ على ترتب العقاب على التأخير[5]، وهو إنما ينسجم مع كون الفورية شرعية، لما تقدم من أن التأخير بما هو لا يستوجب عقاباً فيما تجب المبادرة إلى أدائه عقلاً من باب الاحتياط.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٩.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢٨٧.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٢.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢١.

إن قلت: ولكنه ﷺ استدل على الفورية أيضاً بحكم العقل بذلك، فكيف يجمع بينه وبين الفورية الشرعية؟

قلت: لا منافاة بينهما، بمعنى أنه لولا حكم الشرع بوجوب المبادرة إلى أداء الحج واستحقاق العقوبة على تركها لكان ما يحكم به العقل هو مجرد لزوم المبادرة من باب الاحتياط أي تفادياً لعقوبة ترك الحج على تقدير عدم التوفيق لأدائه مع التأخير فيه.

وبعبارة أخرى: إن حكم العقل لا يقتضي نفي العقوبة على ترك المبادرة، فلا منافاة بينه وبين ما فرض ثبوته من جهة الشرع الحنيف المقتضي لاستحقاق العقوبة على تركها، فإن ما لا اقتضاء فيه لا ينافي ما فيه الاقتضاء.

وكيفما كان فإن كان مقصود السيد الأستاذ ﷺ بما أفاده من أن ما فرضه الله تعالى هو الحج نفسه لا فوريته هو نفي أن تكون فورية وجوبه شرعية فهو خلاف ما بنى عليه من قبل من دلالة بعض النصوص على استحقاق العقوبة بالتأخير في الإتيان بالحج.

وإن كان مقصوده هو أن فورية وجوب الحج وإن كانت شرعية إلا أنها لما لم تثبت بالكتاب بل ثبتت بالسنة أي من خلال الروايات فهي غير مشمولة لما ورد في صحيح عبد العظيم الحسني من أن من الكبائر ترك شيء مما فرضه الله عز وجل، لأن المراد به خصوص ما ذكره الله في كتابه لا جميع الواجبات الثابتة من جهة الشرع الشريف.

فهذا الكلام لا يخلو عن وجهٍ ــ لما مرّ عند التعرض لمفاد الصحيح المذكور[1]ـ وإن لم يعهد منه ﷺ تفسير التعبير بـ(ما فرضه الله) بهذا المعنى في سائر موارده.

نعم يمكن أن يقال: إنه بناءً على مسلك من يرى دلالة الأمر ــ وما يجري مجراه في إفادة الوجوب ـ على الفور تكون فورية وجوب الحج ـ وعلى الأقل في

---

(١) ومرّ فيه احتمال آخر وهو أن يراد بما فرض الله خصوص دعائم الإسلام، وبناءً عليه لا يتم الاستدلال المذكور أيضاً كما هو واضح.

عام الاستطاعة ـ مستفادة من الكتاب العزيز، فلا محل للمناقشة المذكورة.

وكذلك على مسلك من يرى بدلية وجوب الحج استناداً إلى ما ورد في صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال[1]: ((إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام. وذلك قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ..)) بعد حمله على الوجوب البدلي، بقرينة ما دلّ على عدم كون المستطيع مكلفاً بأزيد من حج واحد، ليصير المعنى أنه يجب أداء الحج في سنة الاستطاعة، فإن لم يأتِ به فيها ففي السنة الثانية .. وهكذا، فإنه بناءً عليه يكون وجوب الإتيان بالحج في عام الاستطاعة مما ذكره الله تعالى في كتابه لأن الملاحظ أن الإمام عليه السلام جعل كلامه تفسيراً للآية المباركة قائلاً: ((وذلك قول الله عزّ وجل ..)) فيظهر منه أن المقصود بالوجوب المستفاد منها هو الوجوب البدلي لا الوجوب المتعلق بصرف وجود الحج غير مقيد بوقت. وعلى ذلك يكون ترك أداء الحج في عام الاستطاعة تركاً لما فرضه الله، فيكون من الكبائر بمقتضى صحيح عبد العظيم الحسني.

ولكن تقدم عدم تمامية أي من المسلكين المذكورين ـ أي دلالة الأمر على الفور، وكون وجوب الحج بدلياً ـ فالاستدلال بصحيحة عبد العظيم الحسني على كون التأخير في أداء الحج عن عام الاستطاعة من الكبائر غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الحكيم قدس سره[2] وغيره من أن ترك الحج في عام الاستطاعة نوع من الاستخفاف العملي به، وقد ورد في رواية الفضل بن شاذان عدّ الاستخفاف بالحج من الكبائر، فتكون الرواية دليلاً على أن تأخير الحج عن عام الاستطاعة معصية كبيرة.

ويمكن أن يورد على هذا الوجه بما يأتي ..

الإيراد الأول: ما تقدم بيانه في بعض المباحث السابقة ـ عند الحديث عن

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٩.

كتاب علل الفضل بن شاذان ـ من أنه لم يثبت كونه رواية عن الرضا عليه السلام، ولو سلّم أنه رواية فلم يثبت اعتبار سنده، فهو لا يصلح للاستناد إليه في إثبات أي حكم شرعي.

وعلى ذلك فلا مجال للبناء على أن الاستخفاف بالحج من الكبائر.

الإيراد الثاني: أنه لو سلّم ثبوت رواية العلل إلا أن الاستدلال بها ـ وكما أشار إليه السيد الحكيم قدس سره ـ مبني على أن يكون المراد بالاستخفاف فيها هو الاستخفاف العملي، وهو غير واضح، بل لا يبعد أن يراد به الاستخفاف الاعتقادي كما ورد ذلك بشأن الصلاة حيث روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال[1]: ((ليس مني من استخف بالصلاة)) فإن الظاهر أن مراده صلى الله عليه وآله من الاستخفاف بالصلاة هو عدم عدّها ذات أهمية لا تركها، نعم الاستخفاف اعتقاداً يستتبع عادة الترك في بعض الأحيان.

فالمستخف بالصلاة هو من لا يعتبرها أمراً مهماً على الرغم مما ورد في الكتاب والسنّة من كونها على درجة كبيرة من الأهمية، وكذلك الاستخفاف بالحج ليس هو عدم الإتيان به في عام الاستطاعة بلا عذر، بل عدم الاعتقاد بما له من الأهمية في الدين الحنيف، حيث عُدّ إحدى دعائم الإسلام الخمس.

والحاصل أن المستفاد مما ورد في كتاب العلل هو كون الاستخفاف الاعتقادي بالحج من الكبائر لا الاستخفاف العملي المدعى انطباقه على تأخير الحج عن عام الاستطاعة.

هذا ولكن الأقرب أن المراد بالاستخفاف في مورد الصلاة هو الاستخفاف العملي لا بمعنى ترك العبادة، بل عدم الإتيان بها على وجهها، ويشهد لهذا ــ مضافاً إلى أن لفظ الرواية في العديد من المصادر[2] هو (من استخف بصلاته) لا من استخف بالصلاة ــ ما ورد في صحيحة العيص بن

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٣٥٦.

(٢) الكافي ج:٣ ص:٢٦٩. علل الشرائع ج:٢ ص:٣٥٦.

القاسم[1] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((والله إنه ليأتي على الرجل خمسون سنة ما قبل الله منه صلاة واحدة فأي شيء أشد من هذا. والله إنكم لتعرفون من جيرانكم وأصحابكم من لو كان يصلي لبعضكم ما قبلها منه لاستخفافه بها، إن الله لا يقبل إلا الحسن، فكيف يقبل ما استخف به؟!)).

فإن من الواضح أن المراد بالاستخفاف فيها هو الاستخفاف العملي، أي كون المصلي متسرعاً في أداء صلاته لا يراعي آدابها ولا يتوجه فيها إلى الله سبحانه وتعالى، وقد ورد في صحيح حماد بن عيسى[2] أنه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: ((يا حماد تحسن أن تصلي؟)) قال: فقلت يا سيدي: أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: ((لا عليك يا حماد، قم فصلِّ))، قال: فقمت بين يديه متوجهاً إلى القبلة فاستفتحت الصلاة فركعت وسجدت. فقال يا حماد: ((لا تحسن أن تصلي، ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فلا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة)). قال حماد: فأصابني في نفسي الذل، فقلت: جُعلت فداك فعلمني الصلاة. فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة .. .

هذا بشأن الاستخفاف بالصلاة، وأما الاستخفاف بالحج فالظاهر أن المراد به أيضاً هو الاستخفاف العملي، ولكن مقتضى عدّه من الكبائر أن يكون المقصود هو خصوص الاستخفاف المحرم شرعاً، فإن كان تأخير الحج عن عام الاستطاعة محرماً وصدق كونه استخفافاً به فلا محيص من البناء على كونه من الكبائر بمقتضى ما ذكر.

الإيراد الثالث: أن بين الاستخفاف بالحج وبين تأخيره عن عام الاستطاعة عموماً من وجه، فقد يعدَّ التأخير استخفافاً كما إذا كان ناشئاً من عدم اهتمام المكلف بالحج وتهاونه بشأنه وانشغاله بأمور ثانوية كالتجارة والاستجمام ونحوهما، وقد لا يعدَّ كذلك كما إذا كان بسبب ابتلائه ببعض المشاكل العائلية ــ مثلاً ــ وإن لم تبلغ حد العذر الشرعي، فهو يهتم بالحج

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٤٠.

(٢) الكافي ج:٣ ص:٣١١.

ويؤنب نفسه على التأخير في أدائه ولكنه مع ذلك يؤخره لما ذكر. كما هو الحال في الصلاة فإن بعضهم يؤخرها عن أول الوقت ولا يعدّ ذلك استخفافاً منه بها لانشغاله ببعض الضرورات العرفية، في حين يؤخرها آخرون انشغالاً بأمور باطلة حتى بمقتضى المقاصد العقلائية، فيُعدّ ذلك استخفافاً منهم بالصلاة.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى البناء على أن تأخير الحج عن عام الاستطاعة يعدّ استخفافاً به بقول مطلق، فهذا الوجه لو تمّ في حدّ ذاته فهو أخص من المدعى، ولا يصح أن يكون الدليل كذلك.

الوجه الثالث: صحيحة معاوية بن عمار قال[1]: ((سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له مال ولم يحج قط؟ قال: هو ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ قال: قلت: سبحان الله، أعمى؟! قال: أعماه الله عن طريق الجنة)).

وتقريب الاستدلال بها: أن مقتضى ما ورد في ذيل الآية الكريمة أي قوله تعالى[2]: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ هو أن الأعمى المذكور في الصدر يعاقب في الدار الآخرة بالنار وهو المراد بالعذاب الأشد والأبقى كما هو واضح.

وحيث إن مفاد الرواية هو أن من لا يأتي بالحج وله مال يكون ممن يحشر يوم القيامة أعمى من غير تقييد بكون تركه له مستمراً إلى آخر العمر كان مقتضى ذلك هو أن التأخير في أداء الحج مما أوعد الله عليه بالنار، فيكون لذلك من الكبائر حسب الضابط المذكور لها في الروايات كما تقدم.

ولكن مرّ في بحث سابق أن من المطمأن به وقوع سقط في متن الرواية المذكورة وأن المقصود خصوص من لم يحج وعنده مال إلى أن مات، كما ورد ذلك في روايات أخرى ـ مشابهة للرواية المذكورة في مضمونها ـ كرواية أبي بصير ورواية محمد بن فضيل، فليلاحظ.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨.

(٢) طه: ١٢٧.

فتحصل من جميع ما تقدم أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من عدم الدليل على كون التأخير في أداء الحج معصية كبيرة حتى على القول بكون فورية وجوبه شرعية نفسية هو الأحرى بالقبول.

(مسألة٢): إذا حصلت الاستطاعة وتوقف الإتيان بالحج على مقدمات وتهيئة وسائل وجبت المبادرة إلى تحصيلها (١).

---

(١) هاهنا أمور ينبغي التعرض لها ..

الأمر الأول: أن هذا المقطع من هذه المسألة كأنه مقتبس من كلام السيد صاحب العروة ﭬ في المسألة الثانية[1] حيث قال: (لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر وتهيئة أسبابه وجبت المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحج في تلك السنة)، ولكن السيد الأستاذ ﭬ قد بتر ذيل العبارة الدال على تقييد وجوب المبادرة إلى تحصيل المقدمات بكونه على وجه يدرك به الحج في سنة الاستطاعة.

ويبدو أنه بتره من جهة الاختصار إلا أنه أضر بالمعنى، فإن ظاهر العبارة ـ لولا الذيل ـ أن وجوب الإتيان بالمقدمات فوري من حين حصول الاستطاعة، مع أنه لا وجه لفورية وجوبها إذا أحرز التمكن من تهيئتها في وقت لاحق.

مثلاً: إذا استطاع المكلف للحج في شهر رمضان، وتوقف الخروج إليه على تجديد جواز السفر، وهو متأكد من تيسر ذلك له حتى في شهر شوال، فأي موجب لوجوب المبادرة إلى تجديده في شهر رمضان نفسه؟!

نعم مع تيسر تحصيل المقدمة فعلاً والشك في تيسر ذلك مع التأخير فيه يمكن القول بوجوب المبادرة إلى تحصيلها، لأن التكليف بالحج قد تنجز عليه حسب الفرض، فالعقل يحكم بلزوم إحراز الخروج من عهدته، والمفروض أنه لا يمكن إحرازه إلا بالإسراع في تحصيل المقدمة، لاحتمال عدم التمكن منها لاحقاً، فلا محيص من المبادرة إلى تحصيلها من باب الاحتياط.

هذا بناءً على عدم جريان الاستصحاب في أمثال المورد، كما عليه السيد

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤.

الأستاذ ﷺ وقد مرّ في بحث سابق. وأما بناءً على المختار من جريانه فلا موجب للمبادرة إلى تحصيل المقدمات حتى مع الشك في استمرار التمكن منها.

فالنتيجة: أن ظاهر ما أفاده ﷺ في المتن من وجوب المبادرة إلى تهيئة المقدمات من حين حصول الاستطاعة مما لا يمكن المساعدة على إطلاقه، ومثل هذا الإشكال لا يرد على عبارة السيد صاحب العروة ﷺ.

الأمر الثاني: أن وجوب الإتيان بالمقدمات الوجودية للحج على وجه يدرك الإتيان به في عام الاستطاعة هل هو وجوب عقلي أم شرعي؟

يمكن القول بأن الالتزام بكونه وجوباً شرعياً يتوقف على أمرين ..

الأول: أن يكون وجوب الإسراع في أداء الحج في عام الاستطاعة ثابتاً من جهة الشرع الشريف، أي يلتزم في البحث السابق بالفورية الشرعية النفسية.

الثاني: أن يكون وجوب الإتيان بمقدمة الواجب ثابتاً من جهة الشرع الحنيف أيضاً، وهذا هو ما يبحث عنه في مبحث مقدمة الواجب في علم الأصول.

فبناءً على الالتزام بكلا هذين الأمرين يكون وجوب تحصيل مقدمات أداء الحج في عام الاستطاعة شرعياً، وأما مع عدم الالتزام بأحد الأمرين فلا يكون وجوبه شرعياً بل عقلياً.

توضيح ذلك: أنه لو بني على أن عدم جواز التأخير في أداء الحج عن عام الاستطاعة إنما هو بحكم العقل من باب الاحتياط وليس من جهة فورية وجوب الحج شرعاً لا يكون وجوب الإتيان بما يتوقف عليه أداؤه في هذا العام إلا بنفس هذا الملاك، أي رعاية للاحتياط بحكم من العقل، حتى لو بني على كون وجوب المقدمة شرعياً، لأن الكلام في وجوب الإتيان بما هو مقدمة لأداء الحج في عام الاستطاعة لا لأصل الإتيان بالحج مرة في تمام العمر.

وبعبارة أخرى: إنه لو بني على كون وجوب المقدمة شرعياً تبعياً فإنما هو يقتضي شرعية وجوب ما هو مقدمة للإتيان بصرف وجود الحج في تمام العمر مرة واحدة، لأن ذا مقدمته واجب بالوجوب الشرعي النفسي فتكون مقدمته

واجبة بالوجوب الشرعي التبعي، وأما ما هو مقدمة للإتيان بالحج في عام الاستطاعة بالخصوص فلا يكون وجوبه إلا عقلياً لأن ذا مقدمته وهو الإتيان بالحج في هذا العام واجب عقلاً لا شرعاً.

وهكذا الحال لو بني على كون وجوب مقدمة الواجب عقلياً وليس شرعياً تبعياً لا يكون وجوب الإتيان بما يتوقف عليه أداؤه في عام الاستطاعة إلا عقلياً، حتى لو بُني على كون فورية وجوب الحج شرعية، فإن أقصى ما تقتضيه شرعية فورية وجوب الحج هو كون الإتيان بالحج في عام الاستطاعة واجباً نفسياً شرعياً، ولكن لما كان المبنى ـ حسب الفرض ـ هو أن مقدمة الواجب النفسي لا تكون واجبة إلا عقلاً فلا محالة تكون مقدمة الإتيان بالحج في عام الاستطاعة واجبة عقلاً لا شرعاً.

فالنتيجة: أن الالتزام بكون وجوب تحصيل ما هو مقدمة لأداء الحج في سنة الاستطاعة شرعياً يتوقف على القبول بكلا الأمرين المذكورين.

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى ما هو المراد بوجوب المقدمة عقلاً وشرعاً فإنه قد وقع مورداً للإشكال ومحلاً للنقض والإبرام.

فأقول: أما وجوب المقدمة عقلاً فليس المراد به مجرد إدراك العقل لابديّة الإتيان بالمقدمة إذا أريد الإتيان بذيها، بل المراد به نظير ما مرّ في تقريب فورية وجوب الحج عقلاً، حيث تقدم أن وجوب الحج ـ كغيره من التكاليف الإلزامية ـ إذا تنجز على المكلف فهو يستحق العقوبة على مخالفته إما بمناط هتك المولى والخروج عن أدب العبودية، وإما بمناط المجازاة المقررة من قبل المولى على مخالفة أوامره ونواهيه، فعلى كلا الوجهين يجد المكلف نفسه ملزماً بامتثال التكليف المنجز تخلصاً من الضرر الأخروي، فإن الابتعاد عن الضرر مما يسعى إليه الإنسان بفطرته وجبلّته، وعلى ذلك إذا احتمل ترتب الضرر أي العقوبة الأخروية على تقدير التأخير في أداء الحج بالنظر إلى أنه ليس له ما يحرز به التمكن من أدائه مع تأخيره إلى عام لاحق يلزمه عقله وفق ما تقدم بالإسراع إلى الإتيان بالحج في عام الاستطاعة من باب دفع الضرر الأخروي المحتمل، هذا ما

تبتني عليه الفورية العقلية التي يلتزم بها لوجوب الحج.

والوجوب العقلي للمقدمة الوجودية للواجب يشترك مع فورية وجوب الحج عقلاً في الأساس المتقدم ذكره، فإنه بعد ثبوت وجوب ذي المقدمة شرعاً وتنجزه على المكلف أي استحقاقه العقوبة على مخالفته من غير عذر، إما بمناط أنها هتك للمولى وإما بمناط المجازاة المقررة من المولى على المخالفة، إذا لاحظ المكلف اللابدية العقلية للمقدمة أي إدراك العقل النظري أن وجود ذي المقدمة يتوقف على وجود المقدمة، فهو لا محالة يجد نفسه ملزماً بالإتيان بالمقدمة دفعاً للضرر المترتب على ترك ذيها، لأن المفروض أن ذا المقدمة لا يتيسر إيجاده إلا مع إيجاد مقدمته، والمفروض أيضاً أنه يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة لأحد الوجهين المتقدمين، فكيف لا يلزمه عقلاً بالإتيان بالمقدمة؟!!

هذا فيما يتعلق بالوجوب العقلي للمقدمة.

أما الوجوب الشرعي لها ففيه رأيان ..

الأول: أنه ترشحي، أي أن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة.

والتعبير بهذا متداول في كلمات كثير من الأصوليين، منهم الشيخ صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدس سرهما)[1]، ولكن من الواضح أنه لا معنى لحديث الترشح في الاعتباريات، فإن العلاقة بين أي اعتبار واعتبار آخر إنما تكون بالجعل والمواضعة، بمعنى أن من يجعل وجوب ذي المقدمة يجعل أيضاً وجوب المقدمة، غاية الأمر أنه يكون وجوباً تبعياً بالمعنى المذكور في محله، وأما أن يتولد من وجوب ذي المقدمة وجوب مقدمته قهراً فهذا مما لا يعقل في الأمور الاعتبارية ـ ومنها الوجوب على التحقيق ـ وإنما يعقل في الأمور التكوينية.

الثاني: أنه وجوب اندماجي، أي أن وجوب المقدمة يكون مندمجاً في وجوب ذي المقدمة في مرحلة الإنشاء، والاندماج باب واسع في الاعتباريات، أي أن كثيراً من الاعتبارات القانونية تندمج فيها اعتبارات أخرى، أي تتضمنها

---

(١) كفاية الأصول ص:١٢٨، فوائد الأصول ج:١ ص:١٩٤.

على سبيل اللف والاختزال.

فالأحكام الوضعية ـ مثلاً ـ يندمج فيها عدد من الأحكام التكليفية المناسبة لها، كالزوجية التي هي اعتبار وضعي يندمج فيها جملة من الأحكام التكليفية، كجواز استمتاع الزوج بالزوجة وبالعكس وعدم جواز استمتاع رجل آخر بها، وكالملكية التي هي اعتبار وضعي يندمج فيها جواز تصرف المالك في المملوك ومنع الغير من التصرف فيه بدون رضاه وغير ذلك.

والأحكام التكليفية المندمجة في الحكم الوضعي مما تختلف بحسب اختلاف الشرائع والقوانين، فإذا كان الحكم الوضعي ثابتاً من جهة الشرع الحنيف فلا بد أن يؤخذ منه أيضاً تفاصيل ما يندمج فيه من الأحكام التكليفية.

هذا في اندماج الحكم التكليفي في الحكم الوضعي، وأما اندماج الحكم التكليفي في حكم تكليفي آخر فمن موارده ما هو محل البحث من اندماج وجوب المقدمة في وجوب ذيها، أي أن أمر المولى بشراء اللحم ـ مثلاً ـ يندمج فيه الأمر بالذهاب إلى السوق أيضاً، ويشهد له الفهم العرفي.

ومن هنا لو ذهب المأمور إلى السوق ووقع له مكروه فيها لم يسع الآمر التنصل من مسؤوليته الأخلاقية عما وقع له، بدعوى أني لم آمرك بالذهاب إلى السوق بل بشراء اللحم، فإن العرف لا يقبل منه ذلك بل يردّه بأن الأمر بالشيء أمر بمقدمته.

والحاصل: أن الوجوب الشرعي الذي يثبت في مورد المقدمة ليس وجوباً ترشحياً بل هو منشأ من قبل الآمر، غاية الأمر أنه وجوب مندمج في وجوب ذي المقدمة أي ليس مجعولاً بالاستقلال، بل بإنشاء واحد يجعل الوجوبين: وجوب ذي المقدمة ويندمج فيه أيضاً وجوب مقدمته.

الأمر الثالث: أنه لا إشكال في أن زمان الحج أي زمان الإتيان بمناسكه هو أشهر الحج، وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة، فلا يصح الشروع في الحج بالإحرام لعمرة التمتع أو لحج الإفراد أو القران إلا مع دخول شهر شوال.

كما أنه لا إشكال في أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة، سواء

بُني على كونه وجوباً عقلياً أم شرعياً، أي أنه إذا ثبت وجوب ذي المقدمة يثبت بالتبع له وجوب مقدمته، إما من جهة حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة لتوقف وجود ذي المقدمة على الإتيان بالمقدمة من جانب وتوجه التكليف بأداء ذي المقدمة شرعاً من جانب آخر، وإما من جهة أن الشارع المقدس كما أوجب الإتيان بذي المقدمة أوجب تبعاً له الإتيان بمقدمته، فوجوب المقدمة تبع لوجوب ذي المقدمة وليس مستقلاً عنه في الوجود.

وفي ضوء هذين الأمرين يبرز هنا إشكال، وهو أنه كيف يمكن تصحيح وجوب المقدمات التي لا بد من الإتيان بها قبل أشهر الحج؟ ألا يستلزم هذا وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها؟! وفي ذلك خرق لما ذكر من أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة في الوجود.

وللتخلص من هذا الإشكال طريقان ..

الطريق الأول: أن وجوب المقدمة وإن كان يتبع وجوب ذي المقدمة إلا أن وجوب الحج يتوجه إلى المكلف من حين حصول الاستطاعة وإن كان ذلك قبل حلول أشهر الحج، فلا يلزم من وجوب الإتيان ببعض مقدمات الحج قبل دخول شهر شوال ثبوت وجوب المقدمة قبل ثبوت وجوب ذيها.

وبعبارة أخرى: إنما يبرز الإشكال المذكور لو بُني على عدم التفكيك في الحج بين زمان الوجوب وزمان الواجب، وأما مع البناء على التفكيك بينهما والالتزام بكون الحج من قبيل الواجب المعلق، حيث يسبق زمان الوجوب زمان الواجب، فمن الظاهر أنه لا يلزم من وجوب المقدمات التي لا بد من الإتيان بها قبل مجيء الزمان الذي يصح أداء الحج فيه محذور عدم تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الوجود.

والملاحظ أن هذا الطريق يبتني على إمكان الواجب المعلق وعدم استحالة التفكيك بين زماني الوجوب والواجب، وهو مورد خلاف شديد في محله من علم الأصول، والصحيح هو القول بإمكانه ولا مجال للتعرض لوجهه في المقام.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أمرٍ، وهو أن القائلين بإمكان الواجب المعلق قد اختلفوا في أن الوجوب المتقدم زماناً هل يلزم أن يكون مشروطاً على نحو الشرط المتأخر بالزمان الذي هو قيد للواجب، أو أنه لا يلزم أن يكون مشروطاً به فيجوز أن يكون مطلقاً من هذه الجهة؟

فقيل: إنه لا بد أن يكون مشروطاً به وإلا يستلزم التكليف بغير المقدور، ونتيجة ذلك كون الزمان قيداً للوجوب والواجب معاً، أقصى الأمر أنه قيد للوجوب على سبيل الشرط المتأخر وقيد للواجب على سبيل الشرط المقارن. وهذا اختيار السيد الأستاذ ﷺ(١).

وقيل: إنه لا يلزم أن يكون مشروطاً به لأن ذلك الزمان مما يمكن للمولى أن يضمن للمكلف تحققه، وعليه فلا ضير في أن يجعل الوجوب غير مشروط به، فإنه لا يلزم منه محذور التكليف بغير المقدور. ونتيجة ذلك أن يكون الزمان قيداً للواجب دون الوجوب، وهذا هو اختيار بعض الأعلام من تلامذة السيد الأستاذ ﷺ(٢).

والصحيح هو القول الأول، وسيأتي الإيعاز إلى وجهه في موضع آخر من هذا الشرح(٣).

ومنه يظهر أن البناء على إمكان الواجب المعلق يتوقف على البناء على إمكان الشرط المتأخر أيضاً، لأن الواجب المعلق في واقعه ليس إلا من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وكيفما كان فمقتضى القول الأول فيما هو محل البحث أن يكون توجه وجوب الحج إلى المستطيع مشروطاً بمجيء الزمان المحدد لأداء مناسكه على سبيل الشرط المتأخر، فإذا وثق المستطيع ـ كما هو الغالب ـ بمجيء ذلك الزمان للقطع أو الاطمئنان باستمرار حركة الفلك الموجبة لذلك يكون محرزاً لفعلية

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج:٢ ص:٣٤٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ج:٢ ص:١٩٨.

(٣) لاحظ ج:٥ ص:٣٩٨.

وجوب الحج من حين وثوقه، فيلزمه ترتيب آثارها، ومنها لزوم الإتيان بما يتوقف عليه أداء الحج من وقته سواء ما يكون بعد حلول أشهر الحج وما يكون قبل ذلك.

وأما مع عدم وثوقه بمجيء ذلك الزمان لاحتماله ـ احتمالاً معتداً به ـ توقف دوران الفلك قبل مجيئه بإرادة من الله تعالى، فحيث إنه لا مسرح لجريان الاستصحاب في مثل ذلك فلا سبيل له إلى إحراز فعلية وجوب الحج قبل حلول أشهر الحج، فلا سبيل إلى إلزامه بالإتيان بالمقدمات السابقة قبل حلولها، فتأمل.

وبهذا يظهر أن مقتضى القول الثاني في محل الكلام هو فعلية وجوب الحج في حق المستطيع غير مقيد بمجيء الزمان المخصص لأداء المناسك، فيلزمه ترتيب آثار الوجوب، ومنها الإتيان بما يتوقف عليه أداء الحج ولو كان قبل أشهر الحج حتى وإن لم يثق باستمرار دوران الفلك المحقق لذلك الزمان.

فالنتيجة: أنه بناءً على الالتزام بإمكان الواجب المعلق وكون الحج منه لا يبرز إشكال تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها في المقدمات التي لا بد من الإتيان بها قبل موسم الحج.

الطريق الثاني: أنه لو بُني على أن وجوب الحج إنما يتوجه إلى المستطيع ويصير فعلياً في حقه مع حلول أشهر الحج، أي أن الحج ليس من قبيل الواجب المعلّق الذي يسبق فيه زمان الوجوب زمان الواجب، إلا أنه مع ذلك يمكن توجيه وجوب المقدمات التي لا بد من الإتيان بها قبل حلول أشهر الحج.

وهذا بحث تعرض له الأصوليون في مبحث مقدمة الواجب تحت عنوان (المقدمة المفوتة) أي المقدمة الوجودية التي لو لم يتم الإتيان بها قبل الزمان المحدد لفعلية التكليف بذيها لما أمكن فعليته في حينه، من جهة تعجيز النفس عن امتثاله بتفويت ما هو مقدمة وجودية لمتعلقه.

وقد ذُكر لتوجيه وجوب المقدمة المفوتة وجوه ـ حسب اختلاف المسالك في وجوب مقدمة الواجب ـ وهي ثلاثة ..

١ ـ مسلك الوجوب العقلي، أي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة

بلحاظ توقف وجود ذي المقدمة عليها من جهة، وفعلية التكليف بذي المقدمة من جهة أخرى.

ومن الواضح أن هذا البيان لا يجري في مورد المقدمة المفوتة لفرض عدم فعلية التكليف بذي المقدمة بعدُ، ولذلك التجأ أصحاب هذا المسلك إلى بيان آخر للإلزام بإتيان المقدمة المفوتة، فقالوا: إن وظيفة العبد لا تنحصر في امتثال الأحكام الإلزامية المولوية بل يلزمه أيضاً بحكم من العقل تحقيق الملاكات المولوية الإلزامية وإن لم يرد في موردها تكليف إلزامي من قبل المولى. أي أنه متى تحقق للمكلف كون الملاك إلزامياً في نظر المولى يلزمه السعي إلى تحقيقه وإن لم يصدر من المولى أمر بذلك.

ومثال هذا ما إذا كان ولد المولى مشرفاً على الغرق والمولى غافل عن ذلك فإن وظيفة العبد المبادرة إلى إنقاذه، وليس له التخلف عن القيام به بدعوى عدم توجّه الأمر إليه بذلك من قبل المولى.

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأنه في موارد المقدمة المفوتة لما لم تكن للقدرة ـ في مقابل العجز الناشئ عن التعجيز الاختياري بترك المقدمة المفوتة ـ دخل في الملاك الكامن في ذي المقدمة، أي أن ملاكه إلزامي بغض النظر عن القدرة على تحقيقه والعجز عنه بسبب ترك مقدمته المفوتة، فلا محيص من الالتزام بوجوب الإتيان بالمقدمة بحكم من العقل من جهة توقف تحقيق الملاك المولوي الملزم على الإتيان بها.

وعلى هذا الأساس يجب عقلاً الاغتسال من الجنابة في ليلة الصيام من شهر رمضان بناءً على كون الطهارة من حدث الجنابة عند طلوع الفجر من شروط صحة الصوم، فإنه لو لم يغتسل منها ليلاً يعجز عن صيام نهار ذلك اليوم، فلا يكون مكلفاً بصيامه ـ لأن العجز وإن كان عن تعجيز يمنع من توجّه الخطاب ـ ولكن يستحق العقوبة على تفويت الملاك الإلزامي الكامن في الصوم، لأنه غير منوط بالقدرة عليه في مقابل العجز الناشئ من التعجيز الاختياري بترك الاغتسال ليلاً.

والمقام مثل ذلك، فإن القدرة على أداء الحج عند حلول أشهر الحج ـ في مقابل العجز الناجم من ترك مقدماته المفوتة ـ لما لم يكن لها دخل في الملاك الإلزامي لهذه الشعيرة فلا محيص للمستطيع من الإتيان بالمقدمات المفوتة لها قبل حلول أشهر الحج، فإنه لو لم يفعل يكون مستحقاً لعقوبة تفويت الملاك المولوي الملزم في حجة الإسلام، وإن لم يكن مخاطباً بأدائها في حينه لفرض عجزه عنه، وإن كان ذلك بتعجيز نفسه اختياراً بترك مقدمتها المفوتة.

ويلاحظ على هذا البيان ..

أولاً: بأن ما يبتني عليه من عدم انحصار وظيفة العبد في امتثال الأحكام الإلزامية الشرعية بل يلزمه أيضاً ـ بحكم من العقل ـ تحصيل الملاكات المولوية الإلزامية وإن لم يكن موردها تكليف شرعي إلزامي مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن مورد حكم العقل بلزوم تحصيل الملاك المولوي الملزم هو خصوص صورة عدم تصدي المولى لتأطير الملاكات الإلزامية بإطار التكاليف القانونية إلا مع عدم تمكنه من ذلك في مورد غفلة أو نحوها، كما في مثال إشراف ولد المولى على الغرق مع عدم التفاته إليه، وأما مع تمكنه من تأطير الملاك الملزم بإطار حكم قانوني ولو من خلال خطابين ـ إذا لم يكن يفي به خطاب واحد ـ فليس وظيفة العبد إلا امتثال التكاليف الإلزامية.

ولو أحرز العبد بطريقة ما في مورد وجود ملاك إلزامي مولوي، فإن كان المولى من الموالي العرفيين الذين لا يمتنع عليهم التسامح في تكليف العبد بما يؤمّن الملاك الملزم فليس وظيفة العبد تحصيل ذلك الملاك ولا حجة للمولى عليه في تركه، وأما إذا كان هو المولى الحقيقي ـ أي الله تعالى ـ فلا بد أن يجعل وجود الملاك الملزم دليلاً على وجود التكليف الشرعي في مورده ـ على كلام سيأتي التعرض له في توجيه وجوب المقدمة المفوتة على المسلك الثاني ـ لا القول بأن وظيفة العبد تحصيل الملاكات الإلزامية المولوية بالإضافة إلى امتثال التكاليف الإلزامية.

والنتيجة: أنه لا مجال للقول في المقام بوجوب إتيان المقدمات المفوتة من

ناحية حكم العقل بذلك.

وثانياً: أن البيان المذكور يبتني على إحراز عدم دخل القدرة ـ في مقابل العجز الناشئ من ترك المقدمة المفوتة ـ في الملاك الملزم الكامن في الواجب، وهذا ما لا يتيسر إحرازه إلا بقيام دليل عليه من جهة الشرع الشريف، إذ ليس للعقل ـ في حدّ ذاته ـ سبيل إلى إدراك عدم دخالة القدرة في ملاكات الأحكام الشرعية في شيء من الموارد.

وفي مورد الصيام يمكن أن يقال: إن المستفاد مما دلّ على ثبوت القضاء والكفارة على من تعمد البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر في شهر رمضان هو كون البقاء على حدث الجنابة متعمداً مستوجباً لفوات الملاك الملزم الكامن في صيام شهر رمضان عن طهارة، مما يقتضي عدم دخل القدرة في الملاك المذكور.

وأما في مورد الحج فما هو الدليل على أن عدم الإتيان بالمقدمة المفوتة ـ كتحصيل جواز السفر مثلاً ـ قبل حلول أشهر الحج يكون موجباً لفوات الملاك الكامن في حجة الإسلام؟ بل لعله لا ملاك لها في الفرض المذكور.

ومع الشك لا يبقى مجال لدعوى لزوم الإتيان بالمقدمة لئلا يفوت الملاك المولوي الملزم الكامن في الحج، كما هو واضح.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن مقتضى بعض الروايات أن ما عدا الاستطاعة البدنية والمالية والسربية مما لا دخل له في الملاك الملزم للحج، فمن يترك أداء الحج لسبب آخر غير عدم الاستطاعة يفوته ملاكه وإن كان هو بترك مقدمته المفوتة.

والرواية الدالة على هذا المعنى هي صحيح ذريح المحاربي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام، ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق معه الحج، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

فإن مقتضى إطلاق هذه الصحيحة كون المستطيع التارك للحج مستحقاً

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٢.

للعقوبة وإن كان تركه له من جهة ترك مقدمته المفوّتة، وهذا لا يتصور إلا مع كون ترك الحج ولو من جهة العجز الناشئ من التعجيز الاختياري بترك المقدمة المفوّتة موجباً لفوات الملاك الإلزامي الكامن فيه، فتدبر.

فالنتيجة: أن هذا الوجه الثاني في مناقشة البيان المذكور غير تام.

٢ ــ مسلك الوجوب الشرعي الترشحي، أي أن وجوب ذي المقدمة يترشح منه وجوب مقدمته الوجودية.

ومن الظاهر أنه لا محل لهذا الكلام في مورد المقدمة المفوّتة، لفرض عدم فعلية وجوب ذيها حتى يتصور اكتسابها الوجوب منه.

ومن هنا التزم بعض أصحاب هذا المسلك بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوّتة على أساس البيان المتقدم في المسلك السابق، أي أنه لما كانت وظيفة العبد تحصيل الملاكات المولوية الإلزامية بالإضافة إلى امتثال الأحكام الإلزامية، وكان ترك المقدمة المفوّتة مؤدياً إلى تفويت الملاك الملزم الكامن في ذي المقدمة فهو ملزم بالإتيان بها بحكم من العقل. وقد ظهر الخدش في هذا البيان مما تقدم.

وربما يستفاد من مجموع كلمات المحقق النائيني تتمُّ وجه آخر لوجوب المقدمة المفوتة.

وحاصله: أنه لما علم أن القدرة ـ في مقابل العجز الناشئ من ترك المقدمة المفوّتة ـ ليس لها دخل في الملاك الملزم لذي المقدمة، ولم يكن خطاب واحد ـ وهو الخطاب الوجوبي المتعلق به ـ وافياً بتحصيل ذلك الملاك الملزم الكامن فيه ـ لأنه لما كان مشروطاً بالقدرة لا يصير فعلياً مع العجز عن متعلقه وإن كان بتعجيز اختياري من المكلف بترك مقدمته المفوّتة فينفتح له باب تفويت الملاك المولوي الملزم ـ يدرك العقل أن الشارع المقدس قد أكمل جعله الأول بجعل آخر متعلق بالمقدمة المفوّتة ويسدّ على المكلف باب تفويت الملاك الكامن في ذيها، ويسمى هذا الجعل الثاني بمتمم الجعل المفيد فائدة الوجوب الغيري، لأنه يحمل مواصفاته من حيث إن الملاك كامن في متعلق الخطاب الأول لا في متعلقه.

فالنتيجة: أنه يجب الإتيان بالمقدمة المفوّتة لا من جهة حكم العقل بذلك،

ولا من جهة وجوب مترشح من وجوب ذي المقدمة، بل من جهة وجوب أنشأه المولى مستقلاً لخصوص المقدمة المفوتة، وإن كان يفيد فائدة الوجوب الغيري التبعي.

هذا، ولكن يمكن أن يناقش هذا البيان بأنه لا يمكن أن يستكشف من مجرد عدم دخل القدرة ـ في مقابل العجز الناشئ من ترك المقدمة المفوّتة ـ في الملاك الإلزامي للواجب أن الشارع المقدس قد أوجب المقدمة بجعل مستقل ليسدّ على المكلف باب تفويت الملاك الكامن في ذي المقدمة بتعجيز نفسه عن التكليف المتعلق به.

فإن الملاكات الإلزامية على درجات مختلفة من الأهمية، فقد تكون أهمية الملاك بدرجة تقتضي اتخاذ الشارع المقدس كافة السبل المتاحة لسدّ باب عدمه ولو استدعى ذلك أكثر من جعل واحد.

وقد لا يكون بهذه المثابة من الأهمية فلا تقتضي سدّ باب عدمه مطلقاً، ولذلك يكفي جعل واحد متعلق بالفعل الكامن فيه، ولا حاجة إلى جعلٍ ثانٍ يتعلق بمقدمته المفوّتة، وإن كان ذلك يؤدي إلى قيام بعض المكلفين بتعجيز أنفسهم عن الإتيان به بترك المقدمة المفوّتة.

وعلى ذلك فلا سبيل إلى استكشاف الجعل الثاني المتعلق بالمقدمة المفوّتة والمسمى بمتمم الجعل المفيد فائدة الوجوب الغيري إلا إذا ثبت كون الملاك بدرجة عالية من الأهمية ولا يكفي مجرد إحراز عدم دخالة القدرة فيه.

نعم يمكن أن يقال: إن في مورد حجة الإسلام لما ثبت بمقتضى صحيح ذريح المحاربي استحقاق المستطيع للعقوبة على تركها وإن كان ذلك بترك مقدمتها المفوّتة يكشف ذلك عن إيجاب الشارع المقدس لمقدمتها المفوّتة بجعل ثانٍ مستقل عن الجعل الأول المتعلق بها، إذ لولا ذلك لما كان موجب لاستحقاقه العقاب وإن كان عجزه عن الإتيان بها ناشئاً عن تعجيز نفسه، لفرض كونه قبل فعلية التكليف في حقه، فتدبر.

٣ ـ مسلك الوجوب الشرعي الاندماجي، ومعناه كما مرّ هو أن وجوب

المقدمة الوجودية مندمج في وجوب ذي المقدمة في مرحلة الإنشاء، أي أن إنشاء وجوب ذي المقدمة إنشاء لوجوب المقدمة أيضاً.

ووفقاً لهذا المسلك يمكن الالتزام بفعلية وجوب المقدمة المفوّتة قبل فعلية وجوب ذيها، ولا حاجة إلى سلوك طريق آخر للإلزام بإتيان المقدمة المفوّتة كما كان هو الحال على المسلكين السابقين.

توضيح ذلك: أن مقتضى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها هو أن يكون وجوب المقدمة مشروطاً بكل ما هو شرط لوجوب ذي المقدمة ـ عدا أمر واحد سيأتي بيانه ـ لئلا يلزم التفكيك بينهما في الفعلية، بمعنى أن يصير وجوب المقدمة فعلياً ولا يصير وجوب ذيها فعلياً أصلاً، فإن هذا غير صحيح.

مثلاً: القدرة على المتعلق شرط لوجوب كل واجب، فلا بد أن تكون شرطاً لوجوب مقدماته أيضاً. ففي مثال الأمر بالذهاب إلى السوق وشراء اللحم، كما أن وجوب الشراء مشروط بالقدرة على الشراء، كذلك وجوب الذهاب إلى السوق مشروط بالقدرة على الشراء، فلولاها لا أمر بالذهاب كما لا أمر بالشراء، وهذا واضح.

ولكن هنا أمر، وهو أن ما هو شرط لوجوب ذي المقدمة على نحو الشرط المقارن يجوز أن يكون شرطاً لوجوب مقدمته على نحو الشرط المتأخر، ولا يلزم من ذلك إلا مجرد سبق فعلية وجوب المقدمة على فعلية وجوب ذيها، وهذا مما لا محذور فيه، وإنما الذي لا يصح هو أن يصير وجوب المقدمة فعلياً من غير أن يصير وجوب ذيها فعلياً أصلاً، وهذا مما لا يلزم من مثل ذلك.

وبناءً عليه يمكن توجيه وجوب المقدمة المفوّتة قبل فعلية وجوب ذيها.

ففي مورد الاغتسال من الجنابة قبل طلوع الفجر الذي هو مقدمة مفوّتة لصيام شهر رمضان يكون وجوب الاغتسال مشروطاً بكل ما هو شرط لوجوب الصيام من عدم المرض والخلو من الحيض وعدم الإغماء وغيرها، ولكن هذه الأمور شرط في وجوب الصوم على نحو الشرط المقارن في حين أنها شرط لوجوب الاغتسال من الجنابة قبل طلوع الفجر على نحو الشرط المتأخر، فإذا

أحرز المجنب ليلاً أنه تتوفر له شروط وجوب الصوم نهاراً يلزمه الاغتسال من الجنابة قبل طلوع الفجر لإحرازه بذلك فعلية وجوب الاغتسال في حقه بإحرازه ـ ولو بالاستناد إلى الاستصحاب ـ تحقق ما هو شرط لفعليته على نحو الشرط المتأخر لاحقاً.

ولكن إذا صادف أن لم يتوفر بعض شروط وجوب الصوم نهاراً بمفاجئة المرض ـ مثلاً ـ ينكشف عدم فعلية وجوب الاغتسال من الجنابة ليلاً وإن تخيّل فعليته.

وهكذا الحال فيما هو محل الكلام من المقدمات المفوّتة للحج، فإنها تجب قبل حلول أشهر الحج ولكن وجوبها مشروط على سبيل الشرط المتأخر بكل ما هو شرط لوجوب الحج على سبيل الشرط المقارن من الاستطاعة والزمان الخاص وغيرهما، ولا يلزم من ذلك أي محذور.

تبقى الإشارة إلى أنه يستثنى من كون كل ما هو شرط لوجوب ذي المقدمة شرط لوجوب المقدمة أمر واحد هو القدرة على ذي المقدمة، في مقابل العجز الناشئ من التعجيز بترك المقدمة المفوّتة فإنها ليست شرطاً لوجوب المقدمة، إذ لو كان مشروطاً بها أيضاً لكان مرجعه إلى تقييد الوجوب بإتيان متعلقه فينقلب ما هو متعلق للحكم إلى ما هو موضوع له، وهذا غير معقول.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أنه إذا بُني على كون حجة الإسلام من قبيل الواجب المعلق أي أن وجوبها يصير فعلياً في حق المستطيع ولو كانت استطاعته قبل أشهر الحج لم يستلزم من وجوب مقدماتها التي لا بد من الإتيان بها قبل موسم الحج تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها.

وأما بناءً على عدم كونها من قبيل الواجب المعلق، فإن قيل بأن الوجوب المقدمي وجوب عقلي، أو قيل: إنه وجوب شرعي ترشحي، فلا سبيل إلى الالتزام بوجوب مقدماتها المفوّتة بالوجوب المقدمي، ولذلك تبنّى أصحاب هذين القولين بعض الوجوه الأخرى للالتزام بوجوبها.

وأما إذا قيل بأن الوجوب المقدمي وجوب شرعي اندماجي فيمكن

ولو تعددت الرفقة فإن وثق بالإدراك مع التأخير جاز له ذلك، وإلا وجب الخروج من دون تأخير(١).

الالتزام بوجوب المقدمة المفوّتة بالوجوب المقدمي، وهو وإن اقتضى تقدم فعلية وجوب المقدمة على فعلية وجوب ذي المقدمة ولكنه ليس بمحذور لا بد من الاجتناب عنه، فإنه لا ينافي تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها للوجه المتقدم بيانه.

(١) تقدم أن المستطيع للحج يلزمه تحصيل مقدماته على وجه يدركه في عام استطاعته، ولكن إذا اتيح له من إحدى المقدمات أزيد من فرد واحد فهل يتخير بينها، أو يلزمه أحياناً اختيار بعضها معيناً، ومتى يكون ذلك؟

وقد تعرض السيد الأستاذ ﷺ ـ وفاقاً للفقهاء الآخرين (رضوان الله عليهم) ـ لهذه المسألة من خلال أبرز مواردها وأكثرها ابتلاءً، وهو الخروج مع الرفقة، فإنه مما يتوقف عليه أداء الحج غالباً، ولا سيما بالنسبة إلى من كان نائياً عن المشاعر المقدسة في مكة المكرمة وما حولها، إذ قلّما يتيسر له أن يخرج للحج بمفرده، بل لا بد أن يلتحق بقافلة من قوافل الحجاج.

فلو كانت هناك قافلتان (أ) و(ب) وكان بمقدوره الالتحاق بأيٍ منهما، فهل هو مخيّر بينهما مطلقاً أم فيه تفصيل؟ هنا صورتان ..

الصورة الأولى: ما إذا تعددت الرفقة مع خروج الجميع في وقت واحد.

الصورة الثانية: ما إذا تعددت الرفقة وكان البعض يسبق البعض الآخر في الخروج.

وقد تعرض السيد الأستاذ ﷺ في المتن لحكم الصورة الثانية فقط، ولكن لا بأس بالتعرض لحكم الصورة الأولى أيضاً، فالكلام يقع في مقامين ..

المقام الأول: فيما إذا تعددت الرفقة مع خروج الجميع إلى الحج في وقت واحد.

ولا إشكال في مثله في تخيّر المكلف في الخروج مع أي منهم إذا تساووا في

الوثوق بإدراك الحج معهم والسلامة من مخاطر الطريق.

وأما مع كون البعض أوثق من البعض الآخر في ذلك فقد ذكر الشيخ صاحب الجواهر ﵀[١] أن الأولى الخروج مع الأوثق، ولكن ظاهر السيد صاحب العروة لزوم ذلك حيث قال[٢]: (إذا تعددت الرفقة وتمكن من المسير مع كل واحد منهم اختار أوثقهم سلامة وإدراكاً).

وقد اعترض عليه بعض المعلقين ومعظم الشرّاح ــ ومنهم السيد الأستاذ﵀[٣] ــ حيث قالوا: إنه لا ملزم من عقل أو شرع لاختيار الأوثق، بل المناط هو حصول الوثوق، فإن العقل إنما يحكم بلزوم اختيار المقدمة التي يثق المكلف بكونها موصلة إلى أداء الواجب المنجز عليه، وأما اختيار الأوثق من المقدمات في الوصول إلى أداء الواجب فهذا مما لا يحكم به العقل. نعم الإنسان بجبلته وفطرته يختار الأوثق ولكن ليس هذا على سبيل اللزوم.

كما أنه لا يوجد في الشرع الحنيف ما يدل على لزوم اختيار الأوثق فإنه لا نصّ على ذلك في الروايات.

وكذلك سيرة العقلاء لم تجر على اختيار خصوص الأوثق في أمثال المقام ليقال: إن مقتضى إمضائها من قبل الشارع المقدس من جهة عدم الردع هو لزوم اختيار الأوثق شرعاً.

وأيضاً لم تجر سيرة المتشرعة بالخصوص على اختيار الأوثق ولو فيما يتعلق بامتثال الأحكام الشرعية ليقال: إن امتيازهم عن سائر العقلاء في هذا الأمر يكشف عن كونه مأخوذاً من الشارع المقدس.

وعلى ذلك فأيّ موجب لما ذكره السيد صاحب العروة ﵀ ووافقه عليه عدد من المعلقين عليها من لزوم اختيار الأوثق؟!

وهذا الإشكال بظاهره متين، ويمكن أن يضاف إليه أنه لو سُلّم لزوم

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٨.

(٢) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤ مسألة:٢.

(٣) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٩.

اختيار الأوثق فهو خصوص الأوثق إدراكاً للحج، أي ما يدرك به المكلف ما هو وظيفته من حج التمتع ـ مثلاً ـ إذا كان نائياً عن مكة المكرمة، وأما أن يضاف إليه اعتبار أن يكون الأوثق سلامة أيضاً فهو مما لا يعرف له وجه، بل لا يلزم أصل الوثوق بالسلامة، إلا من حيث عدم تحقق الاستطاعة بدونه ـ كما سيأتي في محله ـ.

ولذلك لو فرض استقرار وجوب الحج على المكلف لم يعتبر في وجوب الخروج عليه الوثوق بالسلامة إلا مما يحرم تحمله من الضرر البليغ من مرض خطير أو نحوه، وأما السلامة من بعض الأضرار الجزئية فلا يلزم الوثوق بالسلامة منها فضلاً عن لزوم اختيار الأوثق سلامة، فإن المحقق في محله[1] عدم حرمة الإضرار بالنفس أو تحمل الضرر إذا لم يكن بليغاً، فضلاً عن حرمة سلوك طريق يحتمل أن يؤدي إلى الضرر غير البليغ.

وبعبارة أخرى: إن الضرر المحتمل إذا كان ضرراً بليغاً كمرض خطير أو فقد عضو أو شلله ونحو ذلك فلا بد من استحصال الوثوق بعدمه ـ ما لم يكن هناك مسوغ عقلي أو شرعي لتحمله من مزاحم مساوٍ أو أهم أو غير ذلك ـ فإن احتمال الضرر طريق عقلائي أو شرعي إليه، أو أنه مورد لأصالة الاحتياط بمقتضى السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع المقدس كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما إذا لم يكن الضرر المحتمل بليغاً فلا يجب إحراز السلامة منه إلا من حيث عدم تحقق الاستطاعة بدونه، وأما وجوب اختيار الطريق الأوثق سلامة منه فلا وجه له أصلاً.

والحاصل: أن ما هو ظاهر كلام السيد صاحب العروة ﷺ من وجوب اختيار الأوثق سلامة وإدراكاً مع تعدد الرفقة مما لا يمكن المساعدة عليه.

هكذا يمكن الاعتراض على ما أفاده ﷺ، ولكن يمكن دفعه بما يأتي ..

١ ـ أما ما ذكر أخيراً من أنه لو سلّم لزوم اختيار الرفقة الأوثق إدراكاً

---

(١) لاحظ وسائل المنع من الإنجاب ص:١٧٧.

للحج معهم فلا وجه للزوم اختيار الأوثق سلامة، فهو إنما يتجه لو كان المراد بالسلامة هو السلامة من جميع الأخطار والأضرار لا خصوص ما يمنع من إدراك الحج.

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقصوده ﷺ ـ وكذلك مقصود الشيخ صاحب الجواهر (رضوان الله عليه) من قبله ـ هو السلامة من خصوص ما يمنع من إدراك الحج، ليكون عطف قوله: (إدراكاً) على قوله: (سلامة) نحواً من عطف البيان.

والوجه فيه: أن اختلاف الرفقة من حيث إدراك الحج يكون في الغالب من حيث الاختلاف في التعرض لمخاطر الطريق، فالرفقة الأوثق سلامة هم في الغالب الأوثق إدراكاً أيضاً، ولذلك خصهم ﷺ بالذكر، لا أنه أراد اعتبار أمرين: الأوثقية من حيث الإدراك، والأوثقية من حيث السلامة وإن لم يكن لها دخل في الإدراك، فتدبر.

٢ ـ وأما ما ذكره المعظم من أنه لا عبرة بالأوثقية في محل الكلام بل يكفي أصل الوثوق بإدراك الحج في جواز الخروج مع أية رفقة، فهو مبني على أن يكون المراد بالأوثق في كلام السيد صاحب العروة ﷺ هو ما يشترك مع غيره في أصل الوثوق ويزيد عليه في الدرجة، كما هو معنى صيغة التفضيل، كأن تكون درجة الوثوق بإدراك الحج مع القافلة (أ) ٩٩.٥٪ ومع القافلة (ب) ٩٩٪ فقط، حيث تشترك القافلتان في أصل الوثوق بإدراك الحج معهما ولكن إحداهما أوثق من الأخرى.

ولكن يحتمل أن لا يكون مراده ﷺ من الأوثقية هو هذا المعنى، بل يكون مقصوده هو الأوثقية النسبية، أي ما يكون احتمال الإدراك فيه أقوى من الآخر وإن لم يبلغ في أي منهما درجة الوثوق، ويوجد نظير هذا الاستعمال في كثير من الموارد.

مثلاً: يقال في شأن ظالمَين: (فلان أحسن من فلان) مع أنه لا حسن في أي منهما، وإنما المراد هو أنه أقل سوءاً من صاحبه.

قال ابن الغضائري[1] بشأن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني: (ضعيف في نفسه، وأبوه أوثق منه) مع أن الولد لم يكن ثقة ليكون أبوه أوثق منه بل كان ضعيفاً كما صرح به هو، بل كان كذاباً كما شهد بذلك علي بن الحسن بن فضال، فيتعين أن يكون مقصوده بالتعبير المذكور هو الإيعاز إلى أن الولد كان غاية في الضعف وأما الأب فلم يكن بهذه الدرجة بل أقل ضعفاً منه، فلا دلالة فيما ذكره على وثاقة الأب كما ربما توهمه بعض الناظرين في كلامه.

وكيفما كان فلا إشكال في أن التعبير بـ(فلان أوثق من فلان) يستعمل أحياناً لإفادة أن احتمال الصدق في خبر الأول أقوى منه في خبر الثاني وإن لم يكن أي منهما ممن يوثق به، لا أنه كليهما ثقة يوثق بخبره إلا أن الأول أضبط وأدق.

ولكن حمل الكلام على إرادة هذا المعنى بحاجة إلى قرينة كما لوحظت فيما ذكره ابن الغضائري من حيث التصريح أولاً بضعف البطائني الابن.

وكذلك التعبير بأن القافلة (أ) أوثق إدراكاً للحج من القافلة (ب) قد يراد به أن احتمال إدراك الحج مع القافلة الأولى أقوى من احتمال إدراكه مع القافلة الثانية وإن لم يبلغ في أي منهما درجة الوثوق.

ولكن حمل الكلام على إرادة هذا المعنى يحتاج إلى القرينة أيضاً، ويمكن أن تجعل القرينة هو أن الغالب ـ خصوصاً في الأزمنة السابقة بالنظر إلى طول مدة السفر وكثرة المخاطر والموانع ـ عدم حصول الوثوق بإدراك الحج مع أي من القوافل التي تتجه إلى الديار المقدسة، بل غايته كون احتمال الإدراك مع البعض أقوى من احتماله مع البعض الآخر، ومقتضى ذلك أن يكون المراد بالأوثق إدراكاً من الرفقة في كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) هو من يكون احتمال إدراك الحج معهم أقوى وإن لم يبلغ درجة الوثوق، فتأمل.

ومهما يكن فإن كان مراد السيد صاحب العروة ﷺ من لزوم اختيار الأوثق إدراكاً هو هذا المعنى أي الأوثقية النسبية فيمكن البناء على تمامية ما

---

(١) الرجال لابن الغضائري ص:٥١.

أفاده ﷺ، فإنه لا يخلو إما أن يبلغ ـ ولو نادراً ـ احتمال الإدراك مع إحدى القافلتين درجة الوثوق كأن يكون (٩٨٪) ولا يبلغها مع القافلة الأخرى كأن يكون (٩٠٪) فقط، وإما أن لا يبلغ درجة الوثوق مع أي منهما كأن يكون مع إحداهما (٩٠٪) ومع الأخرى (٧٠٪).

أما في الفرض الأول فمن الواضح أنه يتعيَّن اختيار القافلة التي يثق المكلف بإدراك الحج معها وليس له اختيار الأخرى، وذلك بمقتضى قاعدة الاشتغال ـ أي الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ـ فإن المفروض تنجز التكليف بأداء الحج في حقه، فلا بد ـ مع الإمكان ـ إحراز الخروج عن عهدته، والمفروض أنه ممكن بالخروج مع القافلة التي يثق بإدراك الحج معها، فأيّ عذر له في اختيار القافلة الأخرى التي لا يثق بإدراك الحج إن التحق بها، وبالتالي لا يُحرز بذلك فراغ ذمته من التكليف المنجز عليه؟!

وأما في الفرض الثاني فيمكن أن يقال: إنه يتعين فيه أيضاً اختيار القافلة التي يكون احتمال إدراك الحج بالخروج معها أقوى من احتمال إدراكه بالخروج مع الأخرى، لأن المفروض أن التكليف بأداء الحج منجز في حقه وحيث لا يتيسر له الامتثال اليقيني أو ما بحكمه ـ أي الامتثال الاطمئناني ـ وتصل النوبة إلى الامتثال الظني أي بالظن غير المعتبر، يحكم العقل ـ وهو الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان ـ بلزوم اختيار ما هو الأقوى احتمالاً، لأنه يكون بذلك أقرب إلى الامتثال.

فالنتيجة: أنه في كلا الفرضين يلزم المكلف اختيار ما هو الأوثق إدراكاً وليس له تركه إلى غيره كما أفاده السيد صاحب العروة ﷺ.

ولكن حمل كلامه (رضوان الله عليه) على المعنى المذكور لا يخلو من بُعد، حيث إنه ناظر فيه إلى ما أفاده الشيخ صاحب الجواهر ﷺ[1] في المسألة، ومورد كلامه خصوص صورة الوثوق بإدراك الحج مع كلتا القافلتين وكون

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٨.

إحداهما أوثق من الأخرى، فتأمل[1].

هذا مع أن البيان المذكور لا يخلو من مناقشة.

توضيح ذلك: إن احتمال عدم إدراك الحج ـ احتمالاً معتداً به ـ بالخروج مع إحدى القافلتين أو كلتيهما يكون على نحوين ..

النحو الأول: احتمال طرو المانع من إدراك الحج، كما إذا كانت هناك قافلتان تسافر إحداهما جواً والأخرى براً، وهو واثق من عدم ممانعة السلطات الرسمية من دخوله في المملكة لو سافر جواً، ولكن يحتمل ذلك احتمالاً معتداً به لو سافر براً بالرغم من حصوله على تأشيرة الدخول، فهو واثق من إدراك الحج لو سافر بالطائرة وغير واثق من إدراكه لو سافر بالسيارة، هذا فرض.

وهنا فرض آخر وهو أن لا يثق بإدراك الحج على كلا التقديرين ولكن مع اختلافهما في نسبة الاحتمال، كما لو كان احتمال الممانعة من دخوله في المملكة في السفر جواً (١٠٪) واحتماله في السفر براً (٦٠٪).

ويمكن أن يقال: إن مقتضى القاعدة في كلا الفرضين هو جواز السفر براً في المثال المذكور ــ على خلاف ما يقتضيه البيان المتقدم ــ بالنظر إلى إمكان الاعتماد على استصحاب عدم طرو المانع، كما هو الحال في نظائر المقام.

مثلاً: إذا وجب على المكلف التوضؤ لأداء الصلاة وكان لديه ماءان أحدهما واثق من طهارته والآخر مشكوك الطهارة ولكن مستصحبها، فإنه يتخير في الوضوء بأيٍ منهما ولا يكون ملزماً بالوضوء بالأول.

وكذلك إذا كان كلا المائين مشكوك الطهارة ومستصحبها ولكن احتمال الطهارة في أحدهما (٩٠٪) وفي الآخر (٦٠٪) فإنه يجوز له الوضوء بالثاني كالأول

---

(١) الملاحظ أن السيد صاحب العروة قدس سره قد اكتفى في جواز تأخير الخروج إلى الحج بمجرد الوثوق بوجود قافلة أخرى تخرج في وقت لاحق، وهذا لا ينسجم مع الإلزام بالخروج مع الأوثق إدراكاً فيما إذا تعددت القافلة في وقت واحد إلا إذا أريد بالأوثقية المعنى المذكور.

اللهم إلا أن يجعل اكتفاؤه بمجرد الوثوق في الصورة المذكورة قرينة على كون ما أفاده قدس سره أولاً من اختيار الأوثق إدراكاً مبنياً على الأولوية دون الإلزام، ولعله لذلك لم يعلق على كلامه معظم المعلقين على العروة، فتدبر.

اعتماداً على الاستصحاب.

وبالجملة: لا مانع من إجراء استصحاب عدم طرو المانع في السفر براً في الفرض الأول واختياره على السفر جواً وإن كان إدراك الحج بالثاني موثوقاً به دون الأول، لأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي فيحرز به عدم طرو المانع المحتمل.

وكذلك لا مانع من إجراء استصحاب عدم طرو المانع في السفر براً في الفرض الثاني واختياره على السفر جواً وإن كان احتمال إدراك الحج بالثاني أقوى من احتماله بالأول، لأنه لا يفرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون احتمال الخلاف ضعيفاً أو قوياً ما لم يبلغ درجة الاطمئنان، أي أنه يمكن أن يحرز به عدم طرو المانع المحتمل سواء أكان احتمال طروه (١٠٪) أو (٦٠٪) مثلاً، ونتيجة ذلك تماثل الموردين من حيث إحراز عدم طرو المانع فيهما بالاستصحاب، فلا وجه لأرجحية الثاني على الأول.

نعم يمكن أن يناقش في جريان الاستصحاب في الفرض الأول من جهة إطلاق معتبرة ذريح المحاربي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

توضيح ذلك: أنه قد مرّ في بحث سابق أن المستفاد من هذه المعتبرة انحصار العذر المقبول شرعاً لعدم أداء حجة الإسلام في فقد الاستطاعة بإحدى مقوماتها الثلاثة: المالية والبدنية والسربية، فمن لم يأتِ بالحج وكان تركه له مستنداً عرفاً إلى فقدان المال الوافي بنفقته أو المرض المانع من أدائه أو منع السلطان له عن الخروج إليه، فهو معذور ولا يعاقب على تركه، وإلا فهو كمن يموت على غير دين الإسلام فيستحق الخلود في النار.

وتقدم أن مقتضى إطلاق المعتبرة عدم حجية استصحاب بقاء الاستطاعة إلى عام لاحق، لأنه لو كان حجة لكان عذراً للمكلف فيما إذا تأخّر عن أداء

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٧.

الحج ثم لم يوفق له لطارئ من مرض أو غيره إلى حين مماته، مع أنه في مثل ذلك لا يستند عرفاً عدم أداء الحج في حال الحياة إلى طرو المرض مثلاً بل إلى التسويف والتأخير.

فمن كان متمكناً من أداء الحج لسنوات ولكنه لم يحج ثم مرض وعاقه ذلك عن أداء الحج قبل أن يموت لا يقال بشأنه (فلان منعه المرض عن أداء الحج في سنيّ حياته) بل يقال: (فلان سوّف في أداء الحج ثم مرض ولم يستطع أداؤه)، ومن الواضح أن مثله مشمول لإطلاق المعتبرة المذكورة.

ومقتضى ذلك عدم جواز التأخير في أداء الحج ولو استناداً إلى استصحاب بقاء الاستطاعة، مما يكشف عن عدم حجية الاستصحاب في هذا المورد، وبذلك يختلف عن مورد الصلاة حيث لا بأس بالتأخير في أدائها استناداً إلى استصحاب عدم حصول المانع، فلو طرأ اتفاقاً لم يكن المكلف معاقباً على ترك الإتيان بها لاعتماده على الاستصحاب.

هذا بالنسبة إلى استصحاب بقاء الاستطاعة إلى عام لاحق.

ونظير هذا الكلام يأتي في مورد البحث أي فيما إذا كانت هناك قافلتان في عام واحد، وكان بمقدور المستطيع الذهاب مع أيٍّ منهما ولكنه كان واثقاً من عدم تعرضه لأي طارئ يمنعه من إدراك الحج لو سار مع القافلة (أ) وغير واثق من ذلك لو سار مع القافلة (ب)، فإنه يمكن أن يقال: إنه في مثل ذلك لو سار مع القافلة الثانية وتعرض لما كان يخشى منه ـ كمنع السلطان ـ فلم يدرك الحج ثم مات قبل أن يوفق لأدائه لاحقاً لا يكون تركه للحج قبل مماته مستنداً عرفاً إلى منع السلطان ـ مثلاً ـ بل إلى سوء اختياره بالذهاب مع القافلة التي لم يكن يثق بعدم تعرضه فيها لمنع السلطان مع وجود قافلة أخرى يثق فيها بذلك وأنه يدرك الحج معها، وعلى ذلك فهو مشمول لإطلاق معتبرة ذريح المذكورة، ومقتضاه عدم جواز الخروج مع القافلة التي يحتمل عدم إدراك الحج معها لطرو مانع استناداً إلى استصحاب عدم طروّه مع وجود قافلة أخرى يوثق بعدم تعرضه لأي طارئ بالخروج معها، فتأمل.

هذا فيما يتعلق بإجراء الاستصحاب في الفرض الأول.

وأما إجراؤه في الفرض الثاني ـ أي فيما إذا احتمل التعرض لما يمنعه من إدراك الحج مع كلتا القافلتين ولكن مع اختلاف نسبة الاحتمال فيهما ـ فيمكن المناقشة فيه أيضاً من جهة أنه لو بني على كون الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجة الإسلام هي الاستطاعة الشرعية ـ أي الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب ـ كما هو مختار السيد الأستاذ ﰄ وآخرين يكون لإجراء استصحاب عدم طرو المانع مجال واسع وبه يحرز تحقق الاستطاعة، وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن المعتبر في وجوب حجة الإسلام هو الاستطاعة العرفية فلا مجال لإجراء استصحاب عدم طرو المانع لإحراز الاستطاعة، لأن الاستطاعة العرفية عنوان انتزاعي أي تنتزعٍ من الحصول على المال الوافي بنفقة الحج مع توفر سائر ما له دخل في أدائه كلٌ في حينه ووقته، فلا بد من إحراز تلاحق الأمور الأخرى بعلم أو بعلمي، وأما الاستصحاب فلا يجدي شيئاً لأنه يكون مثبتاً، أي أن إثبات العنوان الانتزاعي بإجراء الأصل في منشأ انتزاعه يكون من قبيل الأصل المثبت المحقق في محله من علم الأصول عدم حجيته.

اللهم إلا أن يقال: إن أصل البناء على تحقق الاستطاعة أو لزوم الخروج إلى الحج لا يستند إلى الاستصحاب ليُخدش فيه بما ذُكر، بل إلى أصالة القدرة التي هي أصل عقلائي مستقل عن الاستصحاب، أو إلى بعض الوجوه الأخرى كما سيأتي قريباً، فينحصر دور استصحاب عدم طرو المانع في فسح المجال للمكلف في الخروج مع أيّ من القافلتين في مورد الكلام بالرغم من أن احتمال طرو المانع في إحداهما أقوى من احتماله في الأخرى.

نعم لو بني على ما أفاده السيد الأستاذ ﰄ في غير المقام من أن وظيفة المكلف هو إحراز الخروج عن عهدة التكليف المنجز واستصحاب بقاء التمكن ونحوه مما لا يحرز به ذلك لكونه مثبتاً فلا مجال لإجراء استصحاب عدم طرو المانع بل يتعين بحكم العقل اختيار الخروج مع القافلة التي يكون احتمال إدراك الحج بالخروج معها أقوى من احتماله في الأخرى، ولكن تقدمت المناقشة في

المبنى المذكور، فليلاحظ.

وأما معتبرة ذريح المحاربي التي مرّ تقريب الاستدلال بها على عدم حجية الاستصحاب في الفرض الأول فلا تشمل هذا الفرض الثاني، لأن المكلف إذا خرج مع إحدى القافلتين وواجه عائقاً ـ كمنع السلطان ـ عن مواصلة السير يُسند عدم إدراكه للحج إلى طرو ذلك العائق لا إلى سوء اختياره وإن تبيّن أنه لو كان قد خرج مع القافلة الأخرى لما تعرض إليه، على إشكال أو منع فيما إذا كان احتمال إدراك الحج مع القافلة التي سار معها أضعف بكثير من احتماله في القافلة الثانية، فليتأمل.

النحو الثاني: احتمال ارتفاع المانع عن إدراك الحج، كما إذا لم يكن قد حصل على سمة الدخول إلى المملكة، وكانت هناك قافلتان يثق بأن متعهد الأولى يتمكن من استحصال سمة الدخول لأفرادها ولا يثق بأن متعهد الثانية يتمكن من مثل ذلك، أو أنه يحتمل ذلك في الأول بنسبة (٩٥٪) وفي الثاني بنسبة (٦٠٪) مثلاً، أو أنه كان يعاني من بعض المشاكل الصحية ويثق بأنه لو سار مع القافلة الأولى فإنه سوف توفّر له من العناية الفائقة ما يحسّن من وضعه الصحي ويمكّنه من إدراك الحج وأما لو سار مع الثانية فيحتمل أن لا يجد مثل تلك العناية وبالتالي يعجز عن إدراك الحج، أو أنه يحتمل توفر العناية اللازمة في الأولى بنسبة (٩٥٪) وفي الثانية بنسبة (٦٠٪) مثلاً.

ويمكن أن يقال: إن مقتضى القاعدة في الفرض الأول ـ أي في فرض حصول الوثوق بارتفاع المانع لو خرج مع القافلة (أ)، وعدم حصوله لو خرج مع القافلة (ب) ـ هو لزوم اختيار القافلة الأولى لفرض تنجز التكليف بأداء الحج في حقه وكونه قادراً على إحراز الخروج عن عهدته بالخروج مع القافلة الأولى بخلاف الثانية من جهة عدم إحراز ارتفاع المانع لو خرج معها، بل إن مقتضى الأصل عدم ارتفاعه، فكيف يجوز اختيارها بدلاً عن الأولى مع أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني؟!

وأما في الفرض الثاني ـ أي فرض عدم الوثوق بارتفاع المانع لو خرج مع

أيٍّ من القافلتين ولكن مع كون احتمال ارتفاعه في القافلة (أ) أقوى من احتماله في القافلة (ب) ـ فيمكن أن يقال: إنه لا يكون مكلفاً بالخروج مع أيٍّ منهما ..

أما على مسلك الاستطاعة الشرعية فلأن مقتضى استصحاب عدم ارتفاع المانع فيهما جميعاً هو عدم تحقق الاستطاعة التي أخذت في موضوع وجوب الحج، فإن من الأمور المعتبرة فيها تخلية السرب أي كون الطريق مفتوحاً ومأموناً، ومن لا يحصل على سمة الدخول في زماننا هذا لا يكون الطريق مفتوحاً أمامه للوصول إلى الأماكن المقدسة.

ففي المثال الأول المتقدم إذا فرض عدم الوثوق بالحصول على سمة الدخول بالسير مع أيٍّ من القافلتين المتجهتين إلى الديار المقدسة وإنما مجرد احتمال ذلك ولو بنسبة (٩٥٪) فضلاً عما دونها يكون مقتضى الأصل عدم تحقق الاستطاعة فلا يجب عليه الحج.

وأما على مسلك الاستطاعة العرفية فلأن استصحاب عدم ارتفاع المانع وإن لم يكن يصلح لنفي تحقق الاستطاعة إلا أنه يكفي في عدم وجوب الحج عدم إحراز تحققها، ولا محرز لها في محل الكلام فإن أصالة القدرة ونحوها مما أشير إليها آنفاً موردها صورة الشك في طرو المانع لا الشك في استمرار المانع الموجود، فتدبر.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة في الفرض الثاني المذكور هو عدم وجوب الخروج إلى الحج مع أيٍّ من القافلتين.

اللهم إلا أن يلتزم بأن وجوب الفحص عن الاستطاعة ـ الذي قال به جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) وسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى ـ يشمل بعض الموارد المبحوث عنها كمورد الشك في الحصول على سمة الدخول، فيلزم الخروج مع إحدى القافلتين للتحقق من الحصول عليها وعدمه. وعلى ذلك فاللازم اختيار أقواهما احتمالاً من هذه الجهة ، فإنه مع عدم إمكان الفحص التام يلزم الفحص فيما هو الأقرب إلى الإصابة كما لعله واضح.

المقام الثاني: فيما إذا تعددت الرفقة وكان البعض يسبق البعض الآخر في الخروج.

وهنا حالتان ..

الحالة الأولى: ما إذا كان المكلف متمكناً من الخروج مع القافلة الأولى ومحرزاً لإدراك الحج معها، وأما بالنسبة إلى القافلة الثانية فهناك عدة فروض ..

الفرض الأول: أن يثق بتمكنه من الالتحاق بها وكذلك إدراك الحج معها، أي أن القافلة الثانية تماثل الأولى في نظر المكلف من حيث أصل التمكن من الخروج معها وإدراكها للحج، أقصى الأمر أن التمكن من الخروج مع الأولى مقطوع به ومع الثانية مطمأن به.

وفي هذا الفرض حكم المعظم ــ ومنهم السيد صاحب العروة وأكثر المعلقين عليها (رضوان الله عليهم) ـ بعدم وجوب المبادرة إلى الالتحاق بالقافلة الأولى بل يتخير المكلف بينهما. ولكن خالف في ذلك المحقق العراقي ﵀[1] قائلاً: (بل الأحوط عدم الجواز ـ أي جواز التأخير ـ لاحتمال فوت التكليف المنجز به وهو غير جائز عقلاً).

والوجه فيما ذكره المعظم هو أن اشتغال الذمة بأداء حجة الإسلام وإن كان يقيناً وهو يقتضي الفراغ اليقيني بحكم من العقل، إلا أنه يكفي في الفراغ أن ينتهي إلى اليقين ولا يلزم أن يكون بنفسه يقينياً، والاطمئنان لما كان حجة بموجب السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع المقدس يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال، لليقين بحجيته على الفرض.

وبعبارة أخرى: إن ما يحكم به العقل في مورد اليقين باشتغال الذمة بالتكليف الإلزامي هو لزوم استحصال اليقين بالفراغ أو استحصال الحجة اليقينية عليه، والاطمئنان حجة يقيناً فلا مانع من الاعتماد عليه في إحراز الخروج عن عهدة التكليف المعلوم.

ولكن مبنى المحقق العراقي ﵀ وآخرين هو عدم حجية الاطمئنان في

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤ التعليقة:٤.

جميع موارده، قال ﷺ في كلام له[١]: (لا دليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصاً في الموضوعات، وبناء العقلاء على العمل به على فرض تماميته مردوعة بعموم اعتبار البينة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها، كما لا يخفى على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة).

أقول: أما التشكيك في قيام السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان والاعتماد عليه في مختلف المجالات فهو في غير محله جداً، فإن من تتبع الطريقة التي يجري عليها العقلاء في أمور دينهم ودنياهم لا يكاد يشك في أن معظم اعتمادهم فيها على الاطمئنان الناشئ من المبادئ الصالحة لذلك، وأما القطع ـ الذي ينافيه احتمال الخلاف مهما كان ضئيلاً ولو كان بنسبة واحد من ألف ـ فهو قلّ ما يحصل في غير المتواترات وأمثالها إلا للمتسرعين.

وأما دعوى ثبوت الردع عن السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان في الموضوعات من جهة ظهور بعض أدلة حجية البينة ـ كذيل رواية مسعدة بن صدقة ـ في انحصار الحجة فيها في البينة فيردها ..

أولاً: بأنه لا دلالة في شيء منها على الحصر المدعى في مقابل الاطمئنان، حتى رواية مسعدة بن صدقة[٢] فإن المذكور فيها هكذا: ((كل شيء هو لك حلال حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)).

ومن الواضح أن الاستبانة المذكورة في ذيل الرواية لا تختص عرفاً بمورد حصول القطع والجزم بل تصدق حتى في مورد الاطمئنان، فكيف يستفاد من هذه الرواية الردع عن حجيته في الموضوعات؟!

---

(١) تعليقة على العروة الوثقى ص:١٥٥ بتصرف، ص:٢١٩.

(٢) الكافي ج:٥ ص:٣١٤.

مضافاً إلى عدم تمامية سندها لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة كما أوضحته في بحث آخر(١).

وثانياً: بأنه لو سلّم ظهور هذه الرواية في انحصار الحجة في باب الموضوعات بالبينة إلا أنها لا تصلح أن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على حجية الاطمئنان فيها، فإن السيرة إذا كانت متسعة جداً يجب أن يكون الردع متسعاً أيضاً وبصورة واضحة ليقع مؤثراً، ولا يمكن الردع عن البناء العقلائي على العمل بالاطمئنان في جميع أمورهم حتى ما يتعلق منها بالجوانب الدينية إلا مع تكرار المنع على لسان النبي ﷺ والأئمة (عليهم الصلاة والسلام) عن الاعتماد عليه في الأمور الشرعية، ولو كان كذلك لتمثل لا محالة في عدد غير قليل من النصوص والروايات، كما هو الحال في كل أمر تكرر الحديث بشأنه وتم التأكيد عليه بصورة موسعة على ألسنة المعصومين عليهم السلام ولا ينحصر الأمر في رواية واحدة.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلّم عدم حجية الاطمئنان في موضوعات الأحكام، إلا أن محل الكلام في مورد الحج خارج عنها، لتعلقه بمرحلة الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المنجز، ولا دلالة في رواية مسعدة ولا في غيرها على الردع عن الاكتفاء فيها بالاطمئنان كما جرت عليه السيرة العقلائية.

والحاصل: أن ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من عدم جواز التأخير في الخروج حتى مع الوثوق بتيسر الالتحاق بالقافلة المتأخرة لاحتمال أن يفوت به امتثال التكليف المنجز مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن احتمال الفوت في مقابل الوثوق بالخروج مما لا يعتد به العقلاء فلا أثر له.

نعم هنا شيء، وهو أنه قد يقال بلزوم الخروج مع القافلة الأولى بالرغم من الوثوق بتيسر الخروج مع الثانية من جهة لزوم البدار إلى تهيئة مقدمات أداء حجة الإسلام، ولكنه لا دليل عليه ـ كما مرّ الإيعاز إليه سابقاً ـ فإن وجوب المقدمة سواء أبني على كونه عقلياً أو شرعياً ترشحياً أو اندماجياً لا يقتضي أزيد

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص:٦٤٧.

من الإتيان بالمقدمة على وجه يدرك به ذو المقدمة، وليس الإسراع في تحصيلها أول ما يمكن، بالرغم من سعة الوقت وإمكان الإتيان بها لاحقاً قبل حلول زمان ذي المقدمة.

وأما ما استدل به على فورية وجوب حجة الإسلام فهو لا يقتضي فورية وجوب مقدماتها، بمعنى لزوم الإتيان بها في أول فرصة ممكنة وإن لم تتوقف عليه رعاية فورية وجوب الحج.

فإنه إن بني على كون فوريته عقلية فالأساس فيها ـ كما تقدم ـ هو عدم إمكان إحراز أداء الحج مع التأخير فيه إلى عام لاحق لا بعلم ولا بعلمي. وأما الاستصحابِ الاستقبالي فالمستفاد من النصوص عدم حجيته في المورد، فلا محالة يحكم العقل بلزوم المبادرة إلى الامتثال، وهذا البيان لا يجري بالنسبة إلى المقدمات لفرض حصول الاطمئنان بتيسر تحصيلها حتى مع التأخير في ذلك.

وأما إذا بني على كون فوريته شرعية فقد تقدم أن عمدة ما اُستدل به عليها وجوه ثلاثة ..

الأول: دلالة الأمر على الفور بالتقريب الذي ذكره المحقق الشيخ حسين الحلي ﷺ من أن مقتضى إطلاق الطلب هو فعلية البعث، ومقتضاها فعلية الانبعاث.

ولكنه إن تم فإنما يتم في الأوامر النفسية حيث يكون متعلق الأمر مطلوباً لذاته، وأما في الأوامر الغيرية ـ ولو بني على كونها شرعية ـ فحيث إن متعلق الأمر مطلوب لغيره فلا يقتضي فعلية الطلب إلا فعلية الانبعاث على الوجه الذي يتوصل به إلى ما هو المطلوب لذاته لا مطلقاً.

الثاني: الروايات الناهية عن التسويف الواردة بشأن الحج، بدعوى أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورتي الوثوق بالتمكن من الأداء لاحقاً وعدمه.

ولكن هذه الروايات إن سُلمت دلالتها على الفورية الشرعية فهي إنما تدل على فورية وجوب الحج بمعنى عدم جواز التأخير في أدائها من عام إلى

عام، لأن المنساق منها كونها ناظرة إلى التسويف في أداء الحج لا التسويف في الخروج إلى الحج. وقد تضمن السؤال في صحيح الحلبي[1] التصريح بذلك حيث ورد فيه قوله: (أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام)، وفي خبر محمد بن الفضيل[2] أن الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾ ((نزلت في من سوّف الحج حجة الإسلام وعنده ما يحج به، فقال: العام أحج، العام أحج، حتى يموت قبل أن يحج)).

وبالجملة: ما دل على النهي عن التسويف في مورد الحج يتعلق بالتسويف في أصل أدائه لا في الخروج إليه كما هو محل الكلام، لفرض الوثوق بتيسر الخروج مع القافلة الثانية وعدم التأخير في أداء الحج عن هذا العام.

الثالث: ما دل على أن من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق معه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً، وذلك على أساس أن مقتضى إطلاقه هو كون المستطيع التارك للحج إلى حين مماته مستحقاً للعقوبة وإن كان تركه له من جهة التأخير في أدائه مع الاطمئنان بإدراكه له ولكن صادف طروّ عائق فلم يدركه، فإن استحقاق مثله لعقوبة ترك الحج لا ينسجم إلا مع كون فورية وجوبه شرعية نفسية وإلا لكان معذوراً في ترك أدائه له ولا يستحق عقاباً عليه.

وهذا الاستدلال إن تم فإنما يتم في من يؤخر الحج عن عام إلى عام آخر بدعوى الاطمئنان بتيسر أدائه لاحقاً ولكنه لا يوفق له إلى أن يموت، فإن في مثله يمكن القول بأن عدم أدائه للحج لا يسند عرفاً إلى شيء من الأمور الثلاثة المذكورة في النص أي الفقر والمرض ومنع السلطان، وأما من يؤخر الخروج إلى الحج في عام الاستطاعة من قافلة إلى أخرى مع اطمئنانه بتيسر الالتحاق بالثانية ثم يتفق عروض طارئ يمنعه من الخروج معها ـ كسرقة المال أو منع السلطان ـ ثم يدركه الموت فإنما يسند عدم أدائه للحج إلى طروّ ذلك المانع فيكون معذوراً

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

ولا يستحق عقوبة تارك الحج.

وعلى ذلك فلا مجال للاستدلال بهذا الوجه على فورية وجوب الإتيان بمقدمات الحج كالخروج مع الرفقة، فتدبر.

فتحصل من جميع ما تقدم: أنه لا يلزم عقلاً ولا شرعاً الالتحاق بالقافلة الأولى التي تخرج إلى الحج مع الوثوق بتمكنه من الالتحاق بالقافلة الثانية وإدراك الحج معها.

الفرض الثاني: أن يظن التمكن من الالتحاق بالقافلة الثانية وإدراك الحج معها من دون أن يبلغ ظنه درجة الوثوق والاطمئنان، أي أنه متمكن من الخروج مع القافلة الأولى ومحرز لإدراك الحج معها، وأما القافلة الثانية فيظن فيها ذلك من غير اطمئنان.

وظاهر المعظم في هذا الفرض عدم جواز التأخير بل لزوم الخروج مع القافلة الأولى، ولكن ربما يستظهر خلافه من الشيخ صاحب الجواهر ﰂ[1] حيث ﰂ[1] حيث ذكر في ضمن كلام له في حكم بعض صور المسألة ما لفظه: (إن اشتغال الذمة يقيناً يوجب الإتيان بما يعلم معه حصول الامتثال، ولا يتحقق ذلك في محل الفرض إلا بالخروج مع الوفد الأول، ضرورة انتفاء العلم فيه مع التأخير، فكذا ما يقوم مقامه من الظن. ومجرد الاحتمال لا عبرة به، إذ لا أقل من الظن فيما الأصل فيه اليقين).

ولكن الظاهر أن مراده ﰂ من الظن خصوص ما يبلغ درجة الاطمئنان، بقرينة كون محل كلامه خصوص صورة التأخير مع عدم الوثوق برفقة أخرى، وقوله عقيب ما تقدم: (وحينئذ فلا ريب في عصيانه بالتأخير مع التمكن من الرفقة الأولى من دون وثوق بغيرها).

وكيفما كان فقد اختار السيد الحكيم ﰂ[2] صريحاً جواز التأخير في مفروض الكلام قائلاً: (إن التأخير مع الوثوق المذكور لا يعد تفريطاً في أداء

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١٢.

الواجب. ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك أيضاً مع الظن، كما يشهد به بناؤهم على جواز تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم تكن أمارة على الموت، وكذا تأخير قضائها وغيرهما من الموسعات.

والفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه بوجود المقتضي للبقاء هناك وعدم وجوده هنا، مندفع بأن المقتضى قد يحرز في الفرض فيكون العدم فيه لوجود المانع. على أن الفرق المذكور غير فارق، لأن الظاهر من ملاحظة كلماتهم في غير المقام جواز التأخير ما لم تظهر أمارات العجز).

وقد نظر السيد الأستاذ ﷺ[1] إلى ما ذكره فأفاد قائلاً: (وهل يقوم الظن مقام الوثوق؟ قيل نعم، والظاهر: لا، إلا إذا كان حجة كالحاصل من البينة، وإلا فالظن بنفسه ليس بحجة ولا يغني عن الحق فلا يكون عذراً ولا سلوكه سلوكاً للطريق العقلائي، فاحتمال الفوات معه غير المقرون بالمؤمن الشرعي أو العقلي كافٍ في عدم الجواز، كما هو الحال في الشك بمناط واحد بعد الاشتراك في عدم الحجية).

أقول: الظاهر أن ما أفاده السيد الحكيم ﷺ في المقام ناظر إلى ما ذكره في موضع آخر[2] من دعوى الإجماع ـ قولاً وعملاً ـ على جواز التأخير في أداء الواجبات غير الموقتة والواجبات الموسعة مع عدم ظن الفوت، فإن ثبت ما ادعاه ﷺ فمن الواضح أنه لا يرد عليه ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من أن الظن بنفسه ليس بحجة فلا يكون عذراً. ولكن الشأن في ثبوت الإجماع المذكور، وقد أنكره السيد الأستاذ ﷺ في بعض كلماته[3] بصورة جزمية، ولذلك التزم بلزوم المبادرة إلى أداء الصلاة أداءً وقضاءً إلا مع الاطمئنان بعدم الفوت مع التأخير.

ولكن الإنصاف ـ كما تقدم في بحث سابق ـ ثبوت الإجماع العملي وفق ما أفاده السيد الحكيم ﷺ في الجملة، فإن سيرة المتشرعة حتى الملتزمين جداً

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:١٤ ص:٥٤١.

(٣) مباني العروة الوثقى ج:٢ ص:٣٧٢.

بأحكام الشريعة المقدسة قائمة على عدم المبادرة إلى أداء التكاليف الموسعة وغير الموقتة بمجرد احتمال الفوت احتمالاً ضعيفاً وإن كان لا يطمأن بخلافه كاحتمال (٥٪)، فما التزم به السيد الأستاذ ﵀ من لزوم المبادرة إلى أدائها إلا مع الاطمئنان بعدم الفوت مما يمكن دعوى السيرة القطعية من المتشرعة على خلافه.

مع أنه لو سلّم عدم ثبوت السيرة مطلقاً، أو نوقش في التمسك بها في المقام من جهة أنها دليل لبّي فلا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن وهو باب الصلاة ونحوه دون ما نحن فيه، إلا أن في استصحاب بقاء التمكن من أداء الواجب غنى وكفاية، لما تقدم ـ غير مرة ـ من أنه لا مانع من جريانه في أمثال المورد ـ خلافاً لما اختاره السيد الأستاذ ﵀ ـ ومقتضاه جواز التأخير في امتثال التكليف مع الشك في طروّ المانع من امتثاله.

ولكن مرّ أيضاً أنه لا سبيل إلى الاعتماد على الاستصحاب في خصوص باب الحج من جهة معتبرة ذريح المحاربي، فإن مقتضى إطلاقها أن المستطيع مالياً وبدنياً وسربياً إذا مات ولم يحج كان كمن مات على غير دين الإسلام وإن كان مستنداً في تأخير الحج إلى حين طروّ المانع إلى استصحاب بقاء التمكن من أدائه، مما يعني عدم حجية الاستصحاب المذكور، إذ لو كان حجة لكان معذراً له في ترك الحج.

وعلى ذلك فمن يتمكن من الخروج في القافلة الأولى المتجهة إلى الديار المقدسة ويُحرز إدراك الحج معها ليس له التأخير في الخروج مع الظن غير الاطمئناني بتيسر الالتحاق بقافلة أخرى وإدراكه للحج معها اعتماداً على استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج.

الفرض الثالث: أن يحتمل التمكن من الخروج مع القافلة الثانية وإدراك الحج معها احتمالاً معتداً به من دون أن يبلغ درجة الظن، أي أنه يتمكن من الخروج مع القافلة الأولى ومحرز لإدراك الحج معها، وأما القافلة الثانية فيحتمل فيها ذلك من غير رجحان، سواء أكان ذلك من جهة الشك في أصل التمكن من الالتحاق بها أو من جهة الشك في إدراكها للحج وإن سار معها.

وحكم هذا الفرض واضح مما مرّ في الفرض الثاني، وهو لزوم الخروج مع القافلة الأولى، إذ لا بد من إحراز الخروج عن عهدة التكليف بالحج وهو إنما يتيسر بالالتحاق بالقافلة الأولى، وأما الثانية فلا يجوز فيها ذلك إما لاحتمال عدم تيسر الخروج معها أو لاحتمال عدم إدراك الحج وإن التحق بها.

وأما استصحاب بقاء التمكن من أداء الحج مع عدم الخروج مع القافلة الأولى فهو وإن كان جارياً في حدّ ذاته وأثره الترخيص في التأخير إلا أن معتبرة ذريح المحاربي تمنع من الاعتماد عليه كما مرّ تقريبه آنفاً.

الحالة الثانية: ما إذا كان المكلف متمكناً من الخروج مع القافلة الأولى ولكنه لا يحرز إدراك الحج معها لاحتمال تعرضها لبعض الطوارئ والعوائق، وأما بالنسبة إلى القافلة الثانية فهناك عدة صور أهمها ما يأتي ..

الصورة الأولى: أن يثق بتمكنه من الالتحاق بها كذلك وإدراك الحج معها.

وفي هذه الصورة يجوز للمكلف الانتظار إلى حين خروج القافلة الثانية والالتحاق بها، وقد ظهر وجهه مما تقدم، ولكن هل يتعين عليه ذلك أو أنه يتخير بينه وبين الخروج مع القافلة الأولى؟ فيه وجهان ..

مبنى الأول أنه لا يمكن إحراز الخروج عن عهدة التكليف بالحج بالالتحاق بالقافلة الأولى لفرض عدم إحراز إدراك الحج معها، فيتعين لا محالة الانتظار والخروج مع القافلة الثانية التي يحرز فيها ذلك.

ومبنى الثاني أن احتمال طرو المانع عن إدراك الحج مع القافلة الأولى مما يمكن نفيه بمقتضى الاستصحاب الاستقبالي، أي الاعتماد على استصحاب عدم طرو المانع في إحراز امتثال التكليف بالحج من خلال الالتحاق بالقافلة الأولى.

ولكن تقدم قريباً المنع من جريان الاستصحاب المذكور من جهة معتبرة ذريح المحاربي، فليراجع.

والنتيجة: أن المتعين في هذه الصورة هو الانتظار والخروج مع القافلة الثانية.

الصورة الثانية: أن يثق بتمكنه من الخروج مع القافلة الثانية ولكن لا يحرز إدراك الحج معها، أي أن حال القافلة الثانية مشابه لحال الأولى من حيث أصل التمكن من الالتحاق بأي منهما مع احتمال طرو المانع عن إدراك الحج في كل منهما أيضاً.

وحكم المكلف في هذه الصورة هو التخيير، أي أنه يتخير بين الخروج مع القافلة الأولى وبين الانتظار إلى حين خروج الثانية والالتحاق بها، إذ لا موجب لتعيّن الخروج مع إحداهما بالخصوص.

نعم إذا كان احتمال إدراك الحج في إحداهما أقوى من الأخرى ففي لزوم تقديم الأقوى احتمالاً كلام تقدم نظيره في صورة تزامن خروج القافلتين، فليلاحظ.

الصورة الثالثة: أن لا يثق بتمكنه من الخروج مع القافلة الثانية ولكنه يحرز إدراك الحج معها لو تسنّى له الالتحاق بها، أي أن حال القافلة الثانية على العكس من الأولى، فهو متمكن من الخروج مع الأولى إلا أنه لا يثق بإدراك الحج معها، وأما الثانية فهو غير واثق من التمكن بالالتحاق بها ولكنه يثق بإدراك الحج لو تيسّر له ذلك.

وهل يتخير في هذه الصورة بين الخروج مع القافلة الأولى وبين الانتظار إلى حين خروج الثانية عسى أن يتيسر له الالتحاق بها، أو أنه يتعين عليه الخروج مع الأولى وإن لم يكن واثقاً من إدراك الحج معها؟ احتمالان ..

ووجه الأول أن التمكن من أداء الحج كما أنه غير محرز بالانتظار إلى حين خروج القافلة الثانية لاحتمال عدم تيسر الالتحاق بها، كذلك هو غير محرز بالخروج مع القافلة الأولى لاحتمال عدم إدراك الحج معها فلا موجب للإلزام بالالتحاق بالأولى.

وبعبارة أخرى: إن الخروج إلى الحج مما لا عبرة به بعنوانه ليقال: إنه محرز بالانضمام إلى القافلة الأولى وغير محرز مع الانتظار إلى حين خروج الثانية، بل العبرة بنفس أداء الحج، وهو غير محرز على التقديرين، فلا مقتضي لتعيّن الأول.

ووجه الثاني أن المكلف إذا خرج مع القافلة الأولى اعتماداً على أصالة عدم طروّ المانع من إدراك الحج معها ثم صادفه المانع ـ كمنع السلطان ـ ثم مات يسند عرفاً عدم أدائه للحج إلى طروّ المانع، فيكون معذوراً من عدم أدائه بموجب معتبرة ذريح المحاربي.

وأما إذا لم يخرج مع القافلة الأولى وانتظر إلى حين خروج الثانية على أمل عدم طروّ المانع من التحاقه بها ولكن صادف طروّه فلم يوفق لأداء الحج ثم مات فلا يسند عرفاً عدم أدائه للحج إلى طروّ ذلك المانع بل إلى تأخيره في الخروج، فلا يكون معذوراً في ترك أداء الحج بل مستحقاً للعقاب عليه بمقتضى معتبرة ذريح المحاربي، وعلى ذلك يتعين عليه الخروج مع القافلة الأولى.

ولكن هذا البيان غير واضح بل الظاهر تساوي الحالتين في معذورية المكلف على تقدير طروّ المانع وعدم توفيقه لأداء الحج. نعم مع اختلاف الاحتمالين اختلافاً كبيراً ـ كما إذا كان احتمال طروّ ما يمنع من إدراكه للحج مع القافلة الأولى (١٠٪) فقط وأما احتمال طروّ ما يمنع من الالتحاق بالقافلة الثانية فيبلغ (٨٠٪) مثلاً ـ فلا يبعد القول بلزوم اختيار ما يكون احتمال طروّ المانع فيه أضعف من الآخر، إذ لو اختار الآخر وتعرض للمانع المحتمل فلم يوفق لأداء الحج يسند عرفاً عدم أدائه له إلى سوء اختياره لا إلى المانع الطارئ، فيكون مستحقاً للعقوبة بموجب معتبرة ذريح المحاربي، فتأمل.

هذا هو المختار بشان صور المسألة المبحوث عنها.

ومنه يظهر النظر في بعض ما أفاده الأعلام (رضوان الله عليهم) في المقام، ولا بأس بالتعرض لجملة من كلماتهم ..

١ ـ قال شيخنا الشهيد الأول ﷺ[1]: (ويجب البدار مع أول رفقة إلا أن يثق بالمسير مع غيرها).

وما أفاده (رضوان الله عليه) متين جداً في صورة تساوي القافلتين من حيث الوثوق بإدراك الحج معهما أو عدم الوثوق بذلك مع تقارب الاحتمالين

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٤.

فيهما، وإلا فلا بد من التفصيل في المسألة كما ظهر مما سبق.

مثلاً: إذا وثق بالمسير مع الثانية ولكن لم يثق بإدراك الحج معها يجب البدار بالخروج مع الأولى إذا كان واثقاً بإدراك الحج معها، ولو وثق بالمسير مع الثانية وبإدراك الحج معها ولم يثق بإدراك الحج مع الأولى يلزمه الانتظار والالتحاق بالثانية.

٢ ـ وقال شيخنا الشهيد الثاني تتُّل[١]: (ولو تعددت الرفقة في العام الواحد وجب السير مع أولهما، فإن أخّر عنها وأدرك مع الثانية، وإلا كان كمؤخره عمداً في استقراره).

وظاهره وجوب الخروج مع القافلة الأولى حتى مع الوثوق بإمكان المسير مع القافلة الثانية، ولا موجب له إلا مع الوثوق بإدراك الحج مع الأولى دون الثانية، ولكنه غير مفروض في كلامه (رضوان الله عليه)، بل لعلّ مقتضى إطلاقه لزوم الخروج مع الأولى حتى إذا لم يثق بإدراك الحج معها ووثق بالتمكن من الالتحاق بالثانية وإدراك الحج معها، وهذا ما لا سبيل إلى الالتزام به أبداً.

وبالجملة: إطلاق القول بوجوب المسير مع القافلة الأولى كما يظهر منه تتُّل مما لا يعرف له وجه أصلاً.

٣ ـ وقال السيد صاحب المدارك تتُّل[٢]: (ولو تعددت الرفقة في العام الواحد قيل: وجب المسير مع أولها .. وجوّز الشهيد في الدروس التأخر عن الأولى إن وثق بالمسير مع غيرها، وهو حسن، بل يحتمل قوياً جواز التأخير بمجرد احتمال سفر الثانية، لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى).

والمستفاد من كلامه (رضوان الله عليه) عدم لزوم الخروج مع القافلة الأولى وإن لم يثق بخروج قافلة ثانية إلى الحج ليلتحق بها بل مجرد احتمال ذلك، بدعوى أنه لا دليل على فورية المسير إلى الحج بهذا المعنى.

ولكنه غريب، فإن لزوم الالتحاق بالقافلة الأولى في صورة عدم الوثوق

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج:٢ ص:١٦١.

(٢) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ج:٧ ص:١٨.

بخروج قافلة أخرى ليس من جهة كون وجوب الخروج إلى الحج فورياً ليقال: إنه مما لا دليل عليه، بل من جهة أن التكليف بأداء الحج لما تنجز على المستطيع يلزمه إحراز الخروج عن عهدته، والمفروض أنه يتيسر بالانضمام إلى القافلة الأولى، وأما مع التخلف عنه فلا يحرز الخروج عن عهدة هذا التكليف لاحتمال عدم توفر قافلة أخرى فكيف يجوز ـ إذاً ـ ترك الخروج مع القافلة الأولى؟!

لا يقال: إنه يمكن إحراز بقاء التمكن من الخروج إلى الحج وامتثال التكليف المتعلق به إلى الزمان الثاني ـ أي إلى ما بعد خروج القافلة الأولى ـ استناداً إلى الاستصحاب الاستقبالي، إذ المفروض كون المكلف متمكناً من الخروج إلى الحج في الزمان الأول أي قبل مغادرة القافلة الأولى ويشك في استمرار تمكنه منه إلى الزمان الثاني أي بعد مغادرتها فلا مانع من إجراء الاستصحاب والاعتماد عليه في تأخير الخروج.

فإنه يقال: إن هذا الاستصحاب غير جارٍ في حدّ ذاته، لأن التمكن من الخروج إلى الحج وامتثال هذا التكليف متحقق في الزمان الأول من خلال التمكن من الخروج مع القافلة الأولى وهو مقطوع الانتفاء في الزمان الثاني، وإنما الشك في تبدله إلى التمكن من الخروج مع قافلة أخرى ليستمر التمكن من الخروج إلى الحج من خلاله، فيكون هذا من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي المحقق في محله عدم جريانه.

مضافاً إلى أنه لو سلّم جريان الاستصحاب المذكور في حدّ نفسه إلا أن مقتضى معتبرة ذريح المحاربي عدم الاعتماد عليه، لأن المستفاد منها ـ كما مرّ مراراً ـ أنه لا يعذر أحد في ترك أداء حجة الإسلام إلا إذا كان مستنداً إلى أحد أمور ثلاثة: الفقر، والمرض، ومنع السلطان، ومن توفرت له الاستطاعة وتمكن من الخروج إلى الحج بالانضمام إلى قافلة متجهة إلى الديار المقدسة ولم يخرج لمجرد احتمال خروج قافلة ثانية ولكنها لم تخرج فلم يحج حتى مات إنما يستند عرفاً تركه لأداء الحج إلى تقصيره وإهماله لا إلى أحد الأمور المذكورة في

المعتبرة، فيكون مستحقاً للعقوبة لا محالة(١).

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في عدم الاعتداد باحتمال خروج قافلة أخرى في جواز التخلف عن الانضمام إلى القافلة المتجهة بالفعل إلى الديار المقدسة، بل لا بد من الوثوق بخروجها وإمكان الالتحاق بها.

٤ ـ وقال السيد صاحب العروة ﷺ(٢): (ولو وجدت [رفقة] واحدة ولم يعلم حصول أخرى أو لم يعلم التمكن من المسير والإدراك للحج بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأولى، أو يجوز التأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراك، أو لا يجوز إلا مع الوثوق؟ أقوال، أقواها الأخير).

وظاهر كلامه (رضوان الله عليه) أن جواز التخلف عن الانضمام إلى القافلة الأولى منوط بحصول الوثوق بخروج قافلة ثانية إلى الديار المقدسة وإمكان الالتحاق بها وإدراك الحج معها، ولكن هذا إنما يتم فيما إذا كان واثقاً من إدراك الحج بالالتحاق بالقافلة الأولى، وأما مع عدم الوثوق بذلك فيكفي في جواز التأخير الوثوق بخروج القافلة الثانية وإمكان الالتحاق بها ولا يلزم الوثوق بإدراك الحج معها كما مرّ.

٥ ــ وقال السيد الأستاذ ﷺ في المتن: (ولو تعددت الرفقة، فإن وثق

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن صاحب الجواهر ﷺ قد أشار في ردّه على صاحب المدارك إلى معتبرة ذريح المحاربي المذكورة (لاحظ جواهر الكلام ج:١٧ ص:٢٢٦) ولكن ناقشه بعض الأعلام ﷺ قائلاً: (إن موضوع الكلام هو العصيان بنفس تأخير الحج عن هذه السنة مع إتيانه به في العام المقبل لا ترك الحج من رأس، وما ذكره صاحب الجواهر ﷺ إنما يرتبط بترك الحج أبداً لا بتأخيره عن هذه السنة إلى غيرها. ومثل ذلك يستغرب صدوره من قبل صاحب الجواهر ﷺ) (المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج:١ ص:٢٤).

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنه ليس النزاع إلا في وجوب الخروج مع القافلة الأولى وجواز التأخير بمجرد احتمال خروج قافلة ثانية وتيّسر الالتحاق بها، وهذا النزاع يأتي حتى على القول بفورية وجوب الحج عقلاً وعدم ثبوت فوريته شرعاً، وإذا ثبت عدم جواز التأخير بناءً على هذا القول ولو بمعونة معتبرة ذريح المحاربي كفى ذلك في تعيّن الالتزام بعدم جواز التأخير حتى ممن ثبت عنده الفورية الشرعية، فإنه لا تنافي بينهما بوجه، فتدبر.

(٢) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤ المسألة:٢.

بالإدراك مع التأخير جاز له ذلك وإلا وجب الخروج من دون تأخير).

والظاهر أن مراده (رضوان الله عليه) بالإدراك هو إدراك الحج لا إدراك الخروج مع قافلة ثانية، بقرينة قوله في المسألة الثالثة الآتية: (إذا أمكنه الخروج مع الرفقة الأولى ولم يخرج معهم لوثوقه بالإدراك مع التأخير ولكن اتفق أنه لم يتمكن من المسير، أو أنه لم يدرك الحج بسبب التأخير ..) مضافاً إلى أن العبارة المذكورة مقتبسة من عبارة السيد صاحب العروة ﷺ المتقدمة، وقد صرّح فيها بكون المقصود بالإدراك هو إدراك الحج.

وعلى ذلك فيلاحظ على ما أفاده ﷺ مثل ما تقدم على ما ذكره السيد صاحب العروة ﷺ، أي أنه لا وجه لإناطة جواز التأخير بحصول الوثوق بإدراك الحج مع قافلة ثانية إلا مع الوثوق بإدراكه مع القافلة الأولى، وأما مع عدم الوثوق به فيكفي في جواز التأخير مجرد الوثوق بتيّسر الالتحاق بقافلة أخرى، فتدبر.

(مسألة٣): إذا أمكنه الخروج مع الرفقة الأولى ولم يخرج معهم لوثوقه بالإدراك مع التأخير، ولكن اتفق أنه لم يتمكن من المسير، أو أنه لم يدرك الحج بسبب التأخير، استقر عليه الحج وإن كان معذوراً في تأخيره(١).

---

(١) ما مرّ في المسألة السابقة كان في حكم التأخير في الخروج إلى الحج تكليفاً، أي أنه متى يجوز للمستطيع أن يتأخر في المسير ومتى لا يجوز له ذلك؟ وقد تقدم أنه مما يجوز له التأخير هو ما إذا وثق بتيسر الالتحاق بقافلة أخرى وبإدراك الحج معها، ومما لا يجوز له التأخير ما إذا وثق بالإدراك مع القافلة الأولى ولم يثق بذلك مع القافلة الثانية.

والكلام في هذه المسألة هو في حكم التأخير في الخروج إلى الحج وضعاً، أي أنه متى يستقر الحج على ذمة المتأخر في الخروج إذا صادف أن لم يوفّق لأداء الحج بسبب تأخيره، ومتى لا يستقر الحج على ذمته؟

ولا إشكال في استقرار الحج على ذمته إذا لم يكن يجوز له التأخير فأخّر ولم يدرك الحج، وقد مرّ الإيعاز إلى وجهه إجمالاً في بحث سابق وسيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى.

وأما إذا كان ممن يجوز له التأخير كما إذا وثق بخروج قافلة أخرى للحج وبتيسر الالتحاق بها وبإدراك الحج معها ثم طرأ مانع عن خروجها أو عن انضمامه إليها أو عن إدراكه الحج معها فهل يستقر عليه الحج أيضاً أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام (رضوان الله عليهم)، فقد ذهب السيد صاحب العروة ﵀ ووافقه معظم المعلّقين عليها إلى استقرار الحج على ذمة المتأخر في الخروج وإن كان معذوراً في تأخيره، قال ﵀[١]: (إذا لم يخرج مع الأولى واتفق

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤ مسألة:٢.

عدم التمكن من المسير أو عدم إدراك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج وإن لم يكن آثماً بالتأخير، لأنه كان متمكناً من الخروج مع الأولى).

وهذا ما اختاره السيد الأستاذ ﷺ أيضاً في المتن.

إلا أن السيد صاحب العروة استثنى من الحكم بالاستقرار مورداً واحداً فقط، وهو ما إذا تبين للمتأخر في الخروج عدم إدراكه للحج حتى لو كان قد خرج مع القافلة الأولى، قال ﷺ: (إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً).

وقد وسّع بعض الأعلام ﷺ[1] من المعلّقين على العروة مورد الاستثناء بقوله: (بل لا يحكم بالاستقرار إلا إذا تبيّن إدراكه لو سار معهم) أي أن الحكم بالاستقرار يختص بصورة تبيّن إدراكه للحج لو خرج مع القافلة الأولى، ولا يحكم بالاستقرار في غيرها، سواء تبيّن عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً أو لم يتبيّن شيء.

ولكن ربما يستفاد من عبارة السيد الأستاذ ﷺ أنه لا يستثني من الحكم بالاستقرار شيئاً من الموارد، وكأنه مطلق يشمل حتى ما لو تبيّن للمكلف عدم إدراكه للحج وإن سار مع القافلة الأولى.

إلا أن الملاحظ أنه ﷺ قد عدل لاحقاً في تعليقته على العروة[2] وفي شرحه لها عن أصل القول بالاستقرار في مفروض المسألة والتزم بأنه لا يستقر الحج في ذمة من تأخر في الخروج إذا كان ممن يجوز له التأخير، وهو بذلك وافق المحقق ﷺ الذي نصّ على أنه (يستقر الحج في الذمة إذا استكملت الشرائط وأهمل).

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٢ التعليقة:٦.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن السيد الأستاذ ﷺ لم يكن قد علّق على كتاب الحج في الطبعات الأول من تعليقته الشريفة على العروة، بل ذكر فيها أن (من أراد الاطلاع على أنظارنا في أحكام الحج فليراجع رسالتنا الخاصة بها: مناسك الحج) ثم لما وصل إلى شرح كتاب الحج في محاضراته الفقهية علّق عليه وطبعت تعاليقه في الطبعة الرابعة من تعليقته على العروة عام (١٤٠٠هـ)، وبذلك يعلم أن كل ما ورد في التعليقة مما هو مخالف لما ورد في القسم الأول من المناسك ـ أي قبل فصل تروك الإحرام ـ فهو عدول عنه، وإن لم يتم تغييره في الطبعات اللاحقة للمناسك لغفلة أو نحوها.

وكيفما كان فلتحقيق هذه المسألة ينبغي البحث في موارد ثلاثة ..

أولاً: في المراد بالاستقرار، وثانياً: في أن الدليل عليه هل يشمل محل الكلام أو لا؟ وثالثاً: في حكم الصورة المستثناة سعة وضيقاً، فأقول:

المورد الأول: المراد من استقرار الحج على ذمة المكلف.

إن استقرار الحج ـ كما يظهر من كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم)[1]ـ يتمثل في أمور ثلاثة ..

أولاً: أنه مع ذهاب الاستطاعة المالية يجب أداء الحج ولو متسكعاً بشرط عدم استلزامه حرجاً شديداً على قولٍ ومطلقاً على قولٍ آخر.

وقد مرّ هذا في من كان مستطيعاً وأخّر الحج من غير عذر حتى زالت استطاعته، حيث تقدم أنه يجب عليه أداء الحج، على الخلاف في أن وجوب أدائه عليه هل هو حكم جديد أم أنه استمرار للحكم الأول نفسه.

وقد مرت الإشارة إلى ما يستند إليه كل من القولين.

ثانياً: أنه مع ذهاب الاستطاعة البدنية تجب الاستنابة في الحج، أي يستنيب من يؤديه عنه، وكذلك مع ذهاب الاستطاعة السربية.

ثالثاً: أنه إذا لم يؤد الحج ـ لا بنفسه ولا بنائبه ـ إلى أن مات يجب إخراج نفقة الحج من أصل تركته والاستنابة بها عنه ولو لم يوصِ بذلك.

المورد الثاني: في أن ما دلّ على استقرار الحج على ذمة من استطاع له ولم يؤده بغير عذر هل يقتضي أيضاً استقراره على ذمة من جاز له التأخير في الخروج إليه في عام ثم لم يوفق لأدائه في ذلك العام أم لا؟

وينبغي مراجعة ما استدل به على كل واحد من الأمور الثلاثة المتقدمة للتحقق من شموله لمحل الكلام ..

أ ـ أما الأمر الأول ـ وهو أنه مع زوال الاستطاعة المالية لا بد من أداء الحج ولو متسكعاً ـ فقد مرّ في بعض الأبحاث السابقة أن عمدة ما يمكن الاستدلال به عليه ثلاثة وجوه ..

---

(١) يلاحظ العروة الوثقى ج:٤ ص:٤٣٤ مسألة:٧٢، ص:٤٥٣ مسألة:٨١.

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ على أساس ما أفاده السيد الحكيم ﵀ من أن المستفاد منه أن الموضوع لوجوب الحج هو من حصلت له الاستطاعة ولو في وقت ما أي المعنى الحدثي، فلا يضر باستمرار الوجوب زوال الاستطاعة لاحقاً، أي أن وجوب الحج منوط بحدوث الاستطاعة وليس منوطاً ببقائها.

ومقتضى هذا الوجه أن من يستطيع للحج ويتأخر في الخروج إليه للوثوق بتمكنه من الالتحاق بقافلة أخرى ثم لا يتيسر له ذلك يلزمه أداء الحج في عام لاحق وإن زالت استطاعته المالية، لفرض أنه قد تحقق له ما هو موضوع للوجوب حدوثاً وبقاءً وهو مجرد حدوث الاستطاعة فلا يضر زوالها ببقاء الوجوب.

ولكن مر أن هذا الوجه ضعيف، لأن استظهار المعنى المذكور من الآية الكريمة ممنوع، فإن العرف لا يفهم منها إلا أن وجوب الحج منوط بالاستطاعة حدوثاً وبقاءً، فلا يمكن إثبات وجوبه بعد زوال الاستطاعة إلا بدليل آخر غير الآية المباركة.

الوجه الثاني: النصوص الدالة على أن من يسوّف في أداء الحج إذا مات ولم يحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام، على أساس ما أفاده السيد الأستاذ ﵀[1] من أن مقتضى إطلاقها أن المسوّف لا بد له من الحج ولو زالت الاستطاعة عنه بقاءً.

وقد ناقش ﵀ في دلالتها على وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة في محل الكلام قائلاً[2]: (إن مورد تلك النصوص هو التسويف أي التفويت العمدي، فلا تعمّ مثل المقام الذي سلك فيه المستطيع سبيلاً عقلائياً، ومن باب الاتفاق عرضه عارض ولم يساعده التوفيق فكيف يقال لمثله أنه مسوّف؟!

نعم لو كانت وظيفته السير مع القافلة الأولى فسوّف وأخّر من غير مسوّغ

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ولاحظ معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٢.

للتأخير ثم سار مع القافلة الأخرى ولم يدرك استقر عليه الحج حينئذٍ لتفريطه في مقام الامتثال وصدق التسويف عليه، وأما من كان التأخير سائغاً له بل واجباً عليه في بعض الصور ـ كما مرّ ـ فعمل على طبق وظيفته جوازاً أو وجوباً فلا يكاد يستقر عليه الحج أبداً).

أقول: تقدم أن النصوص المذكورة لا تنهض بإثبات وجوب أداء الحج بعد زوال الاستطاعة لأن موردها هو ذو المال الذي يسوّف الحج للتجارة ونحوها، ولا إطلاق لها لفرض صيرورة المسوّف الواجد للمال فاقداً له.

ولو غضّ النظر عن ذلك فيمكن المنع من دلالتها على وجوب أداء الحج بعد زوال الاستطاعة في محل الكلام من جهة أنها ناظرة إلى تسويف الحج من عام إلى عام آخر لا التسويف في الخروج إلى الحج في العام نفسه، وهذا ظاهر بملاحظة صحيح الحلبي وخبر محمد بن الفضيل[1] فراجع.

وبذلك يظهر أنه لا تصل النوبة في مناقشة الاستدلال بالنصوص المذكورة في ما نحن فيه إلى ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ، مع أنه لا يخلو من الخدش في الجملة لصدق التسويف في موارد جواز التأخير إذا كان البدار محبّذاً ولو من جهة الاحتياط، فتأمل.

ثم إنه كان ينبغي أن يتعرض ﷺ هنا لما دلّ على أن من لم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق معه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً، فإنه قد استدل به في موضع آخر[2] على وجوب الحج على من زالت استطاعته المالية بعد تسويفه في أدائه، ويمكن أن يقال: إنه يشمل أيضاً محل الكلام، أي من أخّر الخروج إلى الحج فلم يدركه وإن كان معذوراً في تأخيره، فإنه لا يسند عرفاً عدم أدائه له إلى عدم استطاعته بل إلى تأخيره في الخروج وإن ساغ له، وعلى ذلك فيلزمه أن يحج ولو متسكعاً لئلا يقال له عند الممات: مت يهودياً أو نصرانياً.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٩، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٨٨.

ولكن تقدم الإيعاز فيما مضى إلى عدم تمامية هذا الاستدلال من أصله لأنّ النص المشار إليه ـ وهو معتبرة ذريح المحاربي ـ وارد بشأن ترك أداء حجة الإسلام، فإذا بني على كون الاستطاعة المعتبرة في حجة الإسلام هي الاستطاعة حدوثاً وبقاءً ـ كما التزم به السيد الأستاذ ﷺ ـ يكون زوال الاستطاعة لأي سبب كان موجباً لعدم القدرة على أدائها فكيف يستدل بهذه الرواية على وجوبها على من زالت استطاعته؟!

ويضاف إلى هذا قرب انصراف الرواية إلى خصوص من تعمد التخلف عن وظيفته في الخروج إلى الحج فلا تشمل المعذور في تأخره ونحوه وإلا لاقتضى أن من استطاع ولم يلتفت إليه حتى مات يقال له عند مماته: مت يهودياً أو نصرانياً، وهذا غير محتمل، فتدبر.

الوجه الثالث: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((وإن كان دعاه قوم أن يحجوه فاستحيى فلم يفعل فإنه لا يسعه إلا أن يخرج ولو على حمار أجدع أبتر)) على أساس أن المستفاد منها أن من يعرض عليه الحج فيستطيع بذلك إذا رفض العرض استحياءً عن الحج بمال الغير ففقد بذلك الاستطاعة على أدائه يلزمه الخروج إليه بأيِّ نحو كان ولو متسكعاً، فتدل على استقرار الحج على ذمة من يستطيع إلى الحج ولا يبادر إلى الإتيان به.

وهذا الوجه وإن كان تاماً في حدّ ذاته ـ كما تقدم تقريبه ـ إلا أنه لا يشمل محل الكلام لأن المنساق من الصحيحة كون المراد بالاستحياء في موردها هو الاستحياء الذي لا يعدُ عذراً شرعاً فلا يستفاد منها حكم من استطاع للحج ولم يحج لعذر ثم زالت استطاعته كما هو مورد البحث.

فالنتيجة أن الأمر الأول الذي يتمثل فيه استقرار الحج على ذمة المكلف مما لا دليل على ثبوته بالنسبة إلى من ساغ له التأخر في الخروج ثم لم يتيسر له أداء الحج بعد ذلك.

ب ـ وأما الأمر الثاني مما يتمثل فيه الاستقرار ـ وهو لزوم الاستنابة مع زوال الاستطاعة البدنية أو السربية ـ فعمدة ما يمكن الاستدلال به عليه عدد من

الروايات ..

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) أمر شيخاً كبيراً لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره أن يجهز رجلاً يحج عنه)).

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إن علياً عليه السلام رأى شيخاً لم يحج قط ولم يطق الحج من كبره فأمره أن يجهز رجلاً فيحج عنه)).

ومبنى الاستدلال بهما هو أن الظاهر كون موردهما هو من كان مستطيعاً ولم يحج حتى زالت استطاعته البدنية ولم يعُد قادراً على أداء الحج بنفسه فأمره الإمام عليه السلام بالاستنابة، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق فيه بين من لم يحج أيام استطاعته من دون عذر ومن لم يحج لعذر من جهل أو غيره فيشمل محل الكلام. ومورد الروايتين وإن كان خصوص من زالت استطاعته البدنية إلا أن مقتضى الفهم العرفي عدم الخصوصية له وأن زوال الاستطاعة السربية بمنزلته.

وعلى ذلك فيتم الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الاستنابة على من جاز له التأخير في الخروج إلى الحج ثم تعرض لطارئ فلم يتيسر له الخروج ولم يعُد مستطيعاً بدنياً أو سربياً لأداء ما وجب عليه من الحج.

ولكن هذا البيان ضعيف من جهتين ..

١ ـ أنه لا وجه لاستظهار أن مورد الروايتين هو المستطيع الذي زالت استطاعته البدنية ليشمل محل الكلام، بل يحتمل أن يكون موردهما هو غير المستطيع مالياً الذي وجد المال الكافي بنفقة الحج بعد زوال استطاعته البدنية، وعلى ذلك فلا تعلق للروايتين بما نحن فيه.

(إن قيل): إن هناك رواية ثالثة تحكي الواقعة المشار إليها في الروايتين، وهي تدل على كون موردها هو المستطيع الذي زالت استطاعته البدنية، والرواية

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٣، من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٠، تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٤.

واردة عن سلمة أبي حفص[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((أن رجلاً أتى علياً عليه السلام ولم يحج قط فقال: إني كنت كثير المال وفرطت في الحج حتى كبر سنّي، فقال: فتستطيع الحج؟ فقال: لا. فقال علي عليه السلام: إن شئت فجهز رجلاً ثم ابعثه يحج عنك)).

فيلاحظ أن هذه الرواية واضحة الدلالة على كون ذلك الرجل الذي أمره الإمام عليه السلام بالاستنابة كان ممن استطاع للحج قبل ذلك، ولكنه لم يؤده إلى أن تقدم به العمر فلم يكن يستطيع له بدنياً.

(كان الجواب عنه): أن هذه الرواية غير تامة السند لعدم ثبوت وثاقة سلمة أبي حفص.

مضافاً إلى أن مقتضاها كون مورد تلك الواقعة هو من فرّط في أداء الحج أيام استطاعته، فلا علاقة لها بما هو محل الكلام، أي المستطيع الذي لم يحج لعذر ثم زالت استطاعته.

(إن قيل): ألا يمكن التمسك بإطلاق الروايتين لما هو مورد البحث؟ وليس المقصود هو الإطلاق اللفظي لما حكي فيهما من القضية التي وقعت في عصر أمير المؤمنين عليه السلام فإن من الواضح أن القضية الجزئية لا إطلاق لها، بل المقصود هو الإطلاق المقامي لكلام الإمام أبي عبد الله عليه السلام في مقام نقل تلك الواقعة، إذ من الظاهر أنه عليه السلام كان بصدد إفادة الحكم الشرعي الثابت في حق العاجز عن المباشرة المتمكن من الاستنابة، لا مجرد ذكر قضية وقعت في عصر أمير المؤمنين عليه السلام.

وعلى ذلك فيمكن التمسك بإطلاق كلامه عليه السلام لنفي اعتبار ما يُشك في اعتباره في الحكم الذي كان عليه السلام بصدد بيانه، أي إذا شك في أن خصوصية كون الشخص مسبوقاً بالاستطاعة التامة أو عدمه هل لها دخل في ثبوت الحكم المذكور أو لا، يبنى على عدمه استناداً إلى الإطلاق المقامي، فإنه يمكن أن يقال: إنه لو كان لها دخل في الحكم لكان على الإمام عليه السلام بيانها وإلا لأخلّ بمقصوده.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٠.

(كان الجواب عنه): إن كون الإمام عليه السلام بصدد بيان الحكم الشرعي وإن كان مسلّماً، ولكن هل كان غرضه عليه السلام هو تعليم معاوية بن عمار وعبد الله بن سنان وأمثالهما ما ورد على لسان الإمام علي عليه السلام من الحكم في تلك الواقعة الخاصة، أم أنه كان له غرض آخر، وهو التعريض بمالك بن أنس فقيه أهل المدينة الذي كان لا يقول بمشروعية الاستنابة عن الحي العاجز في الحج[1] والإيعاز إلى مخالفة فتواه لما حكم به أمير المؤمنين عليه السلام؟

فيه وجهان، ولا سبيل إلى البناء على الأول لعدم القرينة عليه. وعلى الثاني فيفي بغرض الإمام عليه السلام ذكر جانب من خصوصيات تلك الواقعة التي حصلت في عصر أمير المؤمنين عليه السلام، ككون الرجل شيخاً كبيراً لا يستطيع الحج بنفسه وعدم سبق أدائه لهذه الفريضة، وأما خصوصية كونه مستطيعاً أو غير مستطيع فيما مضى فلا يؤثر شيئاً فيما هو غرض الإمام عليه السلام، ولذلك فلا ينعقد لكلامه عليه السلام إطلاق بالنظر إليها، ويأتي مزيد توضيح لهذا الأمر في شرح (المسألة٦٣).

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم انعقاد الإطلاق للروايتين ودلالتهما على شمول الحكم بلزوم الاستنابة كل عاجز عن المباشرة وإن كان مستطيعاً سابقاً، إلا أن مقتضى ذلك هو كون موضوع وجوب الاستنابة هو المستطيع مالياً والعاجز بدنياً مع عدم سبق أدائه للحج، ولا خصوصية لكونه مستطيعاً فيما قبل ذلك بالاستطاعة التامة، كما هو محل الكلام.

وبعبارة أخرى: إن مقتضى الإطلاق المذكور هو عدم كون وجوب الاستنابة من آثار كون الشخص مستطيعاً ولم يؤد الحج إلى حين زوال استطاعته بل حكماً ثابتاً في حق كل من لم يؤدِ الحج وهو واجد للمال فعلاً وغير قادر على المباشرة فيه لمرض أو نحوه.

وعلى ذلك فلا يتم الاستدلال بالروايتين على ما هو المدعى ـ من أن من أحكام عدم أداء الحج ممن تحققت له الاستطاعة هو وجوب الاستنابة فيه إذا لم

---

(١) لاحظ المغني ج:٣ ص:١٧٧.

يعُد قادراً على أدائه بنفسه ـ من دون استظهار أن موردهما هو خصوص من سبقَ له أن استطاع إلى الحج فلم يحج حتى زالت استطاعته البدنية مع امتلاكه المال الوافي بنفقته.

٢ ـ أنه لو سلّم تمامية استظهار أن مورد الروايتين هو خصوص من كان مستطيعاً من قبل، إلا أنه لا وجه للتمسك بإطلاقهما والقول بشمول الحكم الوارد فيهما لمن ترك الحج أيام استطاعته عن عذر ومن تركه من غير عذر، فإن المحكي فيهما ـ كما مرّ ـ قضية في واقعة وليس لها إطلاق لفظي، وأما الإطلاق المقامي فليس المقام من موارده ـ حتى لو قيل بتماميته فيما تقدم آنفاً ـ فإن من يكون مستطيعاً ولا يحج حتى يتقدم به العمر لا يكون معذوراً في تأخيره في أداء الحج خلال سنواته السابقة جميعاً إلا في حالات نادرة، والواقعة الجزئية تحمل على الفرد الشائع ولا يحصل لها الإجمال بلحاظ الفرد النادر، فعدم تعرض الإمام عليه السلام لتلك الخصوصية ـ أي عدم معذورية ذلك الشيخ في تأخيره للحج ـ لو كان لها دخل في الحكم لم يكن يضر بما هو مقصوده عليه السلام لفرض أن الواقعة المحكية في كلامه عليه السلام محمولة على صورة وجود الخصوصية المفروض اعتبارها في الحكم، فتدبر.

الرواية الثالثة: صحيحة محمد بن مسلم(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((كان علي عليه السلام يقول: لو أن رجلاً أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلاً من ماله ثم ليبعثه مكانه)).

وتقريب الاستدلال بها هو أن الظاهر أن موردها بقرينة إيجاب الاستنابة هو من أراد أداء حجة الإسلام ـ لا الحجة التطوعية ـ فتعرض لطارئ صحي منعه من أدائها، ومقتضى إطلاقها وجوب الاستنابة عليه حتى فيما لو كان قد استطاع للحج فتأخر في الخروج إليه، اطمئناناً منه بتيسر الخروج لاحقاً، ولكنه تعرض لمرض منعه منه، بحيث لو كان قد خرج قبل ذلك لما تعرض لذلك المرض، أو لما منعه من مواصلة السير إلى الديار المقدسة.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٤.

ومقتضى الفهم العرفي أنه لا خصوصية للمرض أو السقم في الحكم المذكور، فيلحق به سائر الموانع كمنع السلطان ونحوه.

وعلى ذلك تتم دلالة الصحيحة على وجوب الاستنابة على من استطاع للحج وتأخر في الخروج إليه لعذر ثم زالت استطاعته البدنية أو السربية ولم يعد قادراً على أداء الحج بنفسه، وهذا هو المطلوب.

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى في شرح (المسألة٦٣) ترجيح عدم تعلق هذا الصحيح بالاستنابة الواجبة في حجة الإسلام.

مع أنه لو سلم تعلقه بها فهو إنما يدل على وجوب الاستنابة على كل من أراد أداء حجة الإسلام فمنعه المرض من ذلك، سواء من كان طرو المرض كاشفاً عن عدم استطاعته من الأول وغيره، فهو لا يصلح دليلاً على ما هو محل البحث من أن من استطاع ولم يحج لعذر ثم زالت استطاعته البدنية تلزمه الاستنابة فيه.

الرواية الرابعة: صحيح الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((إن كان رجل موسر حال بينه وبين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه فإن عليه أن يحج عنه صرورة لا مال له)).

ومبنى الاستدلال به هو أنه يدل بإطلاقه على وجوب الاستنابة على من استطاع للحج ولم يخرج إليه في أول الوقت اطمئناناً بتمكنه من الخروج لاحقاً، ثم أصابه مرض أو منعه السلطان من الخروج فلم يعد بإمكانه أداء الحج، مع أنه لو كان قد بادر إلى الخروج لما تعرض لما يمنعه من أدائه.

وعلى ذلك يكون هذا الصحيح دليلاً على وجوب الاستنابة على من استطاع للحج وساغ له التأخير في الخروج فتأخر ثم زالت استطاعته البدنية أو السربية وأصبح غير قادر على أدائه بنفسه، وهذا هو المطلوب.

أقول: إن في تعلق هذه الرواية بوجوب الاستنابة على الحي العاجز عن المباشرة كلاماً مر الإيعاز إليه سابقاً، ويأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في شرح

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٣.

(المسألة ٦٣).

ولو بني على تعلقها به فهي إنما تدل على وجوب الاستنابة على كل موسر لا يتمكن من أداء الحج بنفسه لمرض أو صدّ أو غيرهما، لا على خصوص من استطاع ولم يخرج ولو لعذر ثم زالت استطاعته، كما هو محل الكلام.

فتحصل من جميع ما تقدم: أنه لا دليل على أن المستطيع الذي يجوز له التأخير في الخروج إلى الحج إذا تأخر ثم لم يتمكن من إدراكه حتى زالت استطاعته البدنية أو السربية تلزمه الاستنابة فيه.

نعم إذا ثبت وجوب الاستنابة على العاجز عن المباشرة الواجد للمال الكافي بنفقة الحج وإن لم يكن مستطيعاً قبل ذلك ـ وهو ما يصعب إقامة الدليل عليه كما سيأتي في محله ـ فلا بد من الالتزام بوجوب الاستنابة في مفروض المسألة، ولكنه عندئذٍ ليس من آثار عدم أداء الحج في حال الاستطاعة ولعذرٍ، كما هو محل الكلام.

هذا فيما يتعلق بالأمر الثاني مما يتمثل فيه استقرار الحج على ذمة المكلف.

ج ـ وأما الأمر الثالث ـ وهو لزوم إخراج نفقة الحج من صلب تركة من استطاع ولم يحج لا بنفسه ولا بنائبه إلى أن مات ـ فيمكن الاستدلال له بعدة روايات أهمها ..

١ ـ موثقة سماعة بن مهران[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجة الإسلام ولم يوصِ بها وهو موسر، فقال عليه السلام: ((يحج عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك)).

٢ ـ صحيحة معاوية بن عمار[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجة الإسلام ويترك مالاً. قال: ((عليه أن يحج عنه من ماله رجلاً صرورة لا مال له)).

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥، ٤٠٤.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥.

٣ ـ صحيحة الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يقضى عن الرجل حجة الإسلام من جميع ماله)).

وتقريب الاستدلال بها هو أن من يموت وهو غير مؤدٍ لحجة الإسلام لا يخلو من إحدى حالات ثلاث ..

الأولى: أن يكون ممن لم تجب عليه حجة الإسلام طيلة عمره لعدم استطاعته إليها أصلاً، كما لو لم يكن يملك في أي وقت من الأوقات ما يزيد على مؤونته ومؤنة عياله بمقدار يفي بنفقة الحج، ولكن تركته بعد وفاته كانت وافية بأداء الحج عنه.

الثانية: أن يكون ممن وجبت عليه حجة الإسلام ولم يأت بها لعذر، كالمستطيع الذي تأخر في الخروج اطمئناناً منه بتيسر الالتحاق بقافلة أخرى ثم لم يتيسر له ذلك وزالت استطاعته إلى آخر عمره.

الثالثة: أن يكون ممن وجبت عليه حجة الإسلام ولم يأتِ بها بغير عذر، كالمستطيع الذي سوّف في أداء الحج من عام إلى عام إلى أن زالت استطاعته وأدركه الموت.

ولا إشكال في شمول النصوص المتقدمة للحالة الأخيرة فهي القدر المتيقن مما يراد بها، كما لا ينبغي الإشكال في عدم شمولها للحالة الأولى، لأن المنساق منها أنها بصدد بيان ما هو وظيفة ولي الميت وورثته تجاه ما وجب عليه في أيام حياته، وليست مسوقة لبيان وجوب إخراج الحج من تركته بغض النظر عن ثبوت وجوبه عليه قبل مماته، فلا إطلاق لها لصورة عدم توجه التكليف بالحج إليه أصلاً.

وأما الحالة الثانية فيمكن أن يقال: إن النصوص المذكورة شاملة لها بإطلاقها، ولا قرينة على خروجها عن موردها. وعلى ذلك يثبت أن من كان متمكناً من أداء الحج بالخروج مع قافلة ولكنه تأخر ولو لعذر ثم لم يتيسر له الخروج وأداء الحج إلى أن مات يجب إخراج نفقة الحج من أصل تركته

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٣ـ٤٠٤.

والاستنابة عنه في أدائه.

ويمكن المناقشة في هذا التقريب من وجهين ..

الوجه الأول: أن التعبير في صحيحة الحلبي المذكورة بـ(يقضى) عن إخراج الحج من تركة الميت يقتضي اعتبار اشتغال ذمته به، فمن مات وهو غير مشغول الذمة بالحج ـ وإن كُلّف به في مرحلة سابقة من حياته ولكن سقط عنه وجوبه ـ لا تخرج نفقته من أصل تركته لأنه لا يعدّ أداء الحج عنه قضاءً عند العرف وكذلك بموجب بعض الروايات التي دلت على أنه لا يقضى عن الميت إلا ما اشتغلت به ذمته، وهي معتبرة أبي بصير قال[1]: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها. قال عليه السلام: ((هل برأت من مرضها؟)) قلت: لا، ماتت فيه. قال: ((لا تقضِ عنها، فإن الله لم يجعله عليها)). قلت: فإني أشتهي أن أقضي عنها، وقد أوصتني بذلك. قال: ((كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله تعالى عليها؟!)).

قال صاحب الحدائق رحمه الله[2]: المستفاد من هذا الخبر أنه لا يجب القضاء إلا مع استقرار الأداء واشتغال الذمة به، فمتى ما ورد الأمر بالقضاء ـ كما في باب الصلاة والصيام والحج ـ يجب أن يعتبر فيه حال فوات الأداء، فإن فات على وجه استقر في الذمة واشتغلت به وجب قضاؤه وإلا فلا.

أقول: أما عدم صدق القضاء عرفاً إلا مع اشتغال الذمة بالواجب بعد فواته فممنوع جداً، بل يكفي في صدقه أصل الفوت، ولذلك يطلق القضاء في تدارك المستحبات الموقتة ـ كصلاة الليل ـ بعد انقضاء وقتها، مع أنه لا معنى لاشتغال الذمة بها.

وأما معتبرة أبي بصير فلا علاقة لها بما نحن فيه، فإن الضمير في قوله عليه السلام: ((فإن الله لم يجعله)) لا يرجع إلى الصيام أداءً بل إلى الصيام قضاءً، والمراد أن المرأة لما لم تبرأ من مرضها لم تكلف بالقضاء، فلا معنى لقضاء الغير عنها بعد

---

(١) الكافي ج:٤ ص:١٣٧.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٤ ص:١٥٤ (بتصرف).

وفاتها، فيستفاد من هذا قاعدة كلية، وهي أنه إذا لم يجب القضاء في حال الحياة فلا قضاء للفائت بعد الوفاة. وإنما يتصور هذا المعنى فيما له أداء وقضاء في حال الحياة كالصلاة والصيام، وأما الحج فما يؤتى به في حال الحياة فهو أداء وإنما القضاء يكون بعد الوفاة، فهو ليس مورداً للقاعدة المستفادة من المعتبرة المذكورة ليستند إليها في نفي مشروعية قضائه عمن لم تشتغل ذمته به.

هذا مضافاً إلى أن أقصى ما يقتضيه الوجه المذكور هو قصور صحيحة الحلبي المذكورة عن الدلالة على وجوب إخراج الحج من تركة من لم تشتغل ذمته به قبل مماته وإن كان مطالباً به في وقت سابق، فلا يمنع ذلك من التمسك بإطلاق موثقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمار إذ لم يرد فيهما التعبير بالقضاء، فتأمل.

الوجه الثاني: ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره)[1] حيث أشار إلى النصوص المذكورة قائلاً: (إن موضوعها هو من كان الحج واجباً عليه ولم يحج دون من لم يجب، بقرينة ما دلّ على عدم وجوب الإخراج في فرض عدم الاستطاعة حيث سئل (عليه السلام) عمن مات ولم يحج ولم يترك إلا قدر نفقة الحج وله ورثة فقال (عليه السلام): ((يعطى للورثة)) لأنه لم يكن الحج واجباً عليه، إذ لو صرفه في الحج لم يكن عنده مال، فبقرينة هذه الرواية نقيّد ما دلّ على وجوب الإخراج من أصل المال بما إذا كان مستطيعاً، فغير المستطيع لا دليل على الإخراج من ماله.

ومن المعلوم أنه لا استطاعة في المقام إذ هي معتبرة حدوثاً وبقاءً إلى أن يتمكن من أداء الفريضة، ولا تمكنَ هنا بقاءً بعد أن لم يكن الترك مستنداً إلى إهماله وسوء اختياره بل سلك سبيلاً يسلكه العقلاء، ومن باب الاتفاق عرضه مانع من عدو أو مطر شديد ونحو ذلك مما شغله عن الحج الذي نالته القافلة الأخرى. ومرجع ذلك بعد فرض عدم التقصير في المقدمات إلى أن الاستطاعة لم تكن باقية وإن تخيلها، ومعه كيف يمكن القول بأن الحج كان واجباً عليه ليثبت الاستقرار وهل يعقل التكليف بغير المقدور؟! فالحج في السنة الأولى ساقطة

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٦ (بتصرف).

للعجز وكذا في الثانية لفرض زوال الاستطاعة، ومعه لا مجال لتوهم الاستقرار في المقام استناداً إلى تلك النصوص).

وتوضيح مرامه ﷺ: أن إطلاق النصوص المذكورة وإن كان يقتضي عدم الفرق في وجوب إخراج الحج من تركة الميت الذي لم يؤدِ حجة الإسلام بين من كان واجب الحج قبل مماته وغيره، إلا أن ما دلّ على أن من مات ولم يترك إلا بمقدار نفقة الحج لا يجب صرف تركته في أداء الحج عنه يقتضي تقييد الإطلاق المذكور وحمل تلك النصوص على خصوص من مات وهو مكلف بالحج، إذ لا وجه لعدم وجوب صرف التركة في أداء الحج عن الميت مع عدم زيادتها على مقدار نفقة الحج إلا عدم تحقق الاستطاعة له بذلك المقدار من المال في حال حياته، فإنه تعتبر في الاستطاعة بالإضافة إلى امتلاك ما يفي بنفقة الحج امتلاك ما يفي بنفقة العيال في مدة الذهاب والإياب، وكذلك ما يرجع الحاج به إلى كفايته، فإذا لم يكن يملك إلا بمقدار نفقة الحج لم يكن مستطيعاً ولا يجب عليه الحج ولذلك لا يجب صرف تركته في أداء الحج عنه بعد وفاته.

وبالجملة: لا بد من تقييد إطلاق النصوص المذكورة بما إذا كان الميت واجب الحج قبل وفاته، وأما غيره فلا يجب إخراج الحج من تركته بموجب ما مرّ من النص الدال على ذلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنه قد علم مما سبق أن من يستطيع الحج ويؤخر الخروج إليه اطمئناناً منه بتيسر الخروج لاحقاً ثم لا يتيسر له وتزول استطاعته لا يكون واجب الحج بقاءً وإن كان واجب الحج حدوثاً، لأنه يعتبر في استمرار وجوب الحج بقاء الاستطاعة ولا يكفي حدوثها. نعم إذا كان زوال الاستطاعة بعد التسويف والإهمال في أداء الحج يجب أداؤه بالرغم من عدم بقاء الاستطاعة، لاستفادة ذلك من بعض الروايات كما تقدم، فمثله ممن يجب عليه الحج وإن لم يكن مستطيعاً فإذا مات يجب إخراج الحج من تركته بمقتضى النصوص المتقدمة، وأما من لم يسوّف ولم يهمل وإنما تأخر في الخروج لإحرازه التمكن من الالتحاق بقافلة أخرى ولكن طرأ عارض فلم يتمكن من ذلك

وزالت استطاعته فهو غير واجب الحج، فإذا مات لم يجب إخراج الحج من تركته لأن النصوص المذكورة غير شاملة له، ولا أثر لكونه مستطيعاً وواجب الحج في وقت سابق ما دام أنه لم يكن كذلك قبل مماته.

أقول: يبدو أن نظره الشريف تتُّ فيما أشار إليه من النص الذي سئل فيه الإمام عليه السلام عمن مات ولم يحج ولم يترك إلا بمقدار نفقة الحج إلى رواية هارون بن حمزة الغنوي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل مات ولم يحج حجة الإسلام ولم يترك إلا قدر نفقة الحج وله ورثة، قال: ((هم أحق بميراثه إن شاؤوا أكلوا وإن شاؤوا حجوا عنه)).

وهناك رواية أخرى مقاربة لها في المضمون وهي صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام ولم يترك إلا بقدر نفقة الحج فورثته أحق بما ترك إن شاؤوا حجوا عنه وإن شاؤوا أكلوا)).

ولكن يمكن المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين على ما رامه تتُّ بوجه في كل منهما، وبوجه ثالث مشترك الورود عليهما ..

أ ـ أما الوجه المختص برواية هارون بن حمزة الغنوي فهو أن في سند الصدوق تتُّ في المشيخة إلى هارون بن حمزة (يزيد بن إسحاق شعر)[3] وهو ممن لم يوثق، وكان السيد الأستاذ تتُّ يبني على وثاقته من جهة ورود اسمه في أسانيد كامل الزيارات[4] ولكنه غير تام، وقد عدل تتُّ بنفسه عنه أخيراً.

ب ـ وأما الوجه المختص بصحيحة معاوية بن عمار فهو أن متنها لم يثبت على الوجه المذكور.

فقد روى الكليني بإسناده الصحيح عن معاوية بن عمار[5] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل توفي وأوصى أن يحج عنه، قال: ((إن كان صرورة فمن جميع

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه (المشيخة) ج:٤ ص:٧٢.

(٤) كامل الزيارات ص:١٢، مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٣ ص:١٢٩.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٣٠٥.

المال فإنه بمنزلة الدين الواجب، وإن كان قد حج فمن ثلثه، ومن مات ولم يحج حجة الإسلام ولم يترك إلا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهو أحق بما ترك، فإن شاؤوا أكلوا وإن شاؤوا حجوا عنه)).

ومن الواضح أن ذيل هذه الصحيحة هو ما ورد في الصحيحة المروية في التهذيب، فهما رواية واحدة، والاختلاف بينهما هو في اشتمال الأولى على كلمة (نفقة الحج) واشتمال الثانية بدلاً عنها على كلمة (نفقة الحمولة)، وقد بنى السيد الأستاذ تَتُّ(1)في بعض كلامه ــ ومن قبله العلامة المجلسي(2)والمحقق النراقي(3)ـ على أن المراد بنفقة الحمولة هو أجرة الحمل والمركوب. وعلى ذلك فالرواية ناظرة إلى مورد قصور تركة الميت عن الوفاء بمصارف الحج، ومن المعلوم أنه لا يجب القضاء عنه عندئذٍ، بل تكون التركة للورثة فإن شاؤوا أكلوها وإن شاؤوا أضافوا إليها من أموالهم فحجوا عن ميتهم.

فالنتيجة: أن صحيحة معاوية بن عمار بناءً على اشتمالها على لفظة (نفقة الحمولة) لا تتعلق بما نحن فيه، بخلاف ما إذا كانت تشتمل على لفظة (نفقة الحج)، فمع الترديد واختلاف النسخ لا مجال للاستدلال بها في محل الكلام، كما هو واضح.

هذا ولكن لا يبعد صحة اللفظ الثاني بقرينة رواية هارون بن حمزة المتقدمة، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن المراد بنفقة الحمولة هو نفقة الحج، وإنما خصّت الحمولة بالذكر من جهة أن عمدة نفقة الحج في ذلك العصر كانت هي نفقة المركب، وأما الزاد من الطعام والشراب فلم يكن يكلّف الحاج عادة أزيد مما يكلّفه في حال الحضر، وسيأتي مزيد كلام حول هذه الصحيحة في شرح (المسألة٦٥)، فلاحظ.

ج ــ وأما الوجه المشترك بين الروايتين فهو أنه لا دلالة في قوله عليه السلام:

---

(1) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٩٧.

(2) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج:٣ ص:٢٨٢ ط: حجر.

(3) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١١ ص:٧٨.

((ولم يترك إلا بقدر نفقة الحج)) على عدم كون الميت واجب الحج في حال حياته، فإن أقصى ما يقتضيه التعبير المذكور هو أنه لم يكن مستطيعاً للحج قبل مماته، ولكن هذا لا ينفي كونه مستطيعاً قبل ذلك إلا أنه لم يؤد الحج تسويفاً وإهمالاً فاستقرّ وجوبه عليه.

وبعبارة أخرى: إن كون تركة الميت بمقدار نفقة الحج ذهاباً وإياباً فقط دون نفقة العيال وما يرجع به إلى الكفاية إنما يقتضي عدم كونه مستطيعاً في حال حياته بما ملكه من هذا المال، وأما عدم كونه مستطيعاً بما يزيد عليه قبل ذلك فهذا ما لا يدل عليه بوجه.

بل يمكن أن يقال: إنه لا دلالة في التعبير المذكور حتى على عدم استطاعته في حال حياته بذلك المال، فإنه ربما كان ممن ليس له عيال واجب النفقة عليه ولم يكن يؤثر صرف ما لديه في نفقة الحج على رجوعه إلى الكفاية، لكونه من ذوي الحِرف ـ كالحدّاد والبنّاء ـ ممن يفي كسبهم بنفقتهم ولا يتفاوت حالهم قبل الحج وبعده من جهة المعيشة إن صرفوا ما عندهم في سبيل الحج.

والحاصل: أنه لا وجه للقول بكون مورد الروايتين خصوص من لم يكن واجب الحج في حال حياته، بل لا يبعد كونهما ناظرتين إلى خصوص من كان مطالباً بأداء الحج في حال حياته ـ على أحد الوجهين إما استقرار وجوبه عليه أو كون ما يملكه محققاً لاستطاعته ـ فإن المنساق من قوله عليه السلام: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام)) هو إرادة من مات ولم يحج حجة الإسلام مع وجوبها عليه لا مطلقاً، بل إن تعرض الإمام عليه السلام ـ في صحيحة معاوية بن عمار وهي العمدة ـ لحكم خصوص صورة عدم زيادة التركة على نفقة الحج شاهد واضح على كون نظره عليه السلام إلى خصوص مورد وجوب الحج على الميت، فإن غيره لا يجب إخراج الحج من تركته سواء أكانت تزيد على نفقة الحج أو لا، فتدبر.

وكيفما كان فإن بُني على كون مورد الروايتين هو خصوص من كان واجب الحج قبل مماته فمن الواضح أنهما تكونان عندئذٍ أخص مطلقاً من

النصوص الدالة على وجوب إخراج حجة الإسلام من أصل تركة المتوفى، فمقتضى الصناعة تقييدها بهما.

وإن بُني على إطلاقهما وشمولهما لمن لم يكن واجب الحج قبل مماته فلا بد من التفصيل في المقام ..

فإنه إن قيل بأن النصوص المتقدمة الدالة على وجوب إخراج حجة الإسلام من أصل التركة مطلقة تشمل من كان واجب الحج في حال حياته وغيره فالحال كما تقدم من كون الروايتين أخص مطلقاً من تلك النصوص.

وإن قيل بأن النصوص المذكورة لا إطلاق لها لصورة عدم وجوب الحج على الميت تكون النسبة بينها وبين الروايتين عموماً من وجه، فإن مقتضى تلك النصوص وجوب إخراج الحج من تركة الميت المشغول ذمته به سواء أكانت تركته تزيد على نفقة الحج أو لا، ومقتضى الروايتين عدم وجوب إخراج الحج من تركة الميت إذا كانت لا تزيد على نفقة الحج سواء أكان ممن يجب عليه الحج في حال حياته أو لا، فيقع التعارض بينهما في الميت المشغول ذمته بالحج مع عدم زيادة تركته على مقدار نفقته، وعندئذٍ يمكن القول بأن هناك مزيّة دلالية تقتضي تقديم الروايتين في مورد التعارض وإلحاقه بهما لأن عكس ذلك يؤدي إلى تقييد إطلاقهما فيما هو بمثابة القدر المتيقن من موردهما، وهذا غير جائز، فتأمل.

ولو بني على عدم ثبوت المرجح الدلالي المذكور تصل النوبة إلى إعمال مرجحات باب التعارض، ويمكن القول بأن الشهرة منها في جانب النصوص الدالة على وجوب إخراج الحج من تركة الميت المشغول ذمته به مطلقاً، فإنها نصوص كثيرة مشهورة بين الأصحاب فتوى ورواية، وأما معارضها فينحصر في روايتين، ولا قائل بمضمونها فيما نعلم.

ولو نوقش في تمامية الترجيح بالشهرة ـ إما من حيث الكبرى أو الصغرى ـ فالمرجع بعد تساقط الطائفتين في مورد التعارض هو عمومات أدلة الإرث المقتضية لعدم وجوب صرف التركة في أداء الحج عن الميت إذا لم تكن تزيد على نفقة الحج.

هذا ولكن الصحيح أنه لا مجال للعمل بالروايتين المذكورتين، ولا يصل الأمر إلى ما ذكر من التقييد أو الترجيح أو التساقط، فإنهما معارضتان في موردهما ببعض النصوص الأخرى، كصحيحة علي بن رئاب ومعتبرة ضريس[1]، والمرجع بعد تساقط الطرفين هو إطلاق سائر النصوص المقتضي لوجوب صرف تركة الميت في أداء الحج عنه حتى إذا لم تزد على نفقة الحج، وسيأتي مزيد توضيح لهذا في شرح (المسألة ٦٥)، فلاحظ.

فتحصل من جميع ما تقدم أن روايتي معاوية بن عمار وهارون بن حمزة الغنوي لا يصلحان دليلاً على ما رامه السيد الأستاذ ﷺ من عدم وجوب إخراج الحج من تركة الميت إذا لم يكن واجب الحج قبل مماته، فلا محل لما أفاده ﷺ من الاستناد إليهما في تقييد إطلاق موثقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمار ونحوهما من النصوص الدالة على أن الحج يخرج من تركة الميت مقدماً على الإرث.

والنتيجة: أنه لو سلّم انعقاد الإطلاق لتلكم النصوص لمورد عدم اشتغال ذمة الميت قبل وفاته بالحج وإن وجب عليه أداؤه قبل ذلك ولكنه لم يأت به لعذر فالظاهر أنه لا يوجد ما يصلح مقيداً لذلك الإطلاق. وعليه فلا بد من الالتزام بأن من استطاع للحج ولم يبادر إلى الخروج ثقة منه بإمكان الالتحاق بقافلة أخرى ثم لم يتيسر له ذلك وزالت استطاعته ومات قبل أن يؤدي الحج يجب إخراج نفقة الحج من أصل تركته، كما هو الحال في من استطاع وسوّف حتى زالت استطاعته ولم يحج حتى مات.

ولكن الأقرب أن يقال: إنه لا إطلاق للنصوص المذكورة لمورد البحث، فإن المنساق منها أنها بصدد بيان وظيفة ولي الميت وورثته تجاه ما اشتغلت به ذمته من حجة الإسلام ومات وهو مطالب بها، وأما من وجب الحج عليه في زمان ما ثم سقط عنه وجوبه لانتفاء موضوعه فمات وهو غير مشغول الذمة به فالنصوص منصرفة عن الشمول لمثله كانصرافها عن الشمول لمن لم يجب الحج

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٦، ٤٠٥.

عليه طيلة عمره لعدم تحقق استطاعته أصلاً.

وبالجملة مقتضى مناسبات الحكم والموضوع كون النصوص المذكورة ناظرة إلى خصوص من مات وعليه حجة الإسلام، إما من جهة أنه استطاع إلى أدائها فسوّف حتى زالت استطاعته فاستقر الوجوب عليه، وإما من جهة أنه استطاع إليها ولم يعلم باستطاعته ومات قبل زوالها، فإنه على التقديرين لما كان مطالباً بالحج قبل مماته فهو مشمول للنصوص المذكورة.

وأما من مات بعد زوال استطاعته عنه من غير تقصير منه في أداء الحج فهو لما لم يكن مطالباً بالحج لا بنفسه ولا بنائبه كما تقدم في الأمرين الأول والثاني فهو غير مشمول للنصوص المذكورة، فتدبر.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن ما اختاره السيد الأستاذ ﷺ في تعليقته الشريفة على العروة وفي شرحه لها من عدم استقرار الحج في مفروض المسألة ـ أي فيما إذا ساغ للمستطيع التأخر في الخروج فتأخر ثم لم يتيسر له إدراك الحج ـ هو الأحرى بالقبول، دون ما أفتى به ﷺ هنا في المتن من الاستقرار.

يبقى هنا شيء وهو: أن السيد صاحب العروة ﷺ لما اختار استقرار الحج على ذمة المكلف في مفروض المسألة وعلّل ذلك بقوله[1]: (لأنه كان متمكناً من الخروج مع الأولى)، نقض عليه السيد الأستاذ ﷺ قائلاً[2]: (إن لازم كلامه ﷺ ثبوت الاستقرار في فرض العكس أيضاً، أي لو سار مع القافلة الأولى إما وجوباً أو جوازاً مع الوثوق أو بدونه ـ على الخلاف ـ بحيث عمل على طبق وظيفته الفعلية ولكن من باب الاتفاق لم يدركوا الحج لمانع وأدركته القافلة الثانية استقر الحج عليه حينئذٍ، لعين المناط المتقدم من أنه كان قادراً على السير إلى الحج بالمسير مع القافلة الثانية ولم يسر خارجاً وإن كان معذوراً في تركه، والظاهر أنه لا يلتزم به أحد من الفقهاء لا هو ولا غيره).

وحاصل ما أفاده (رضوان الله عليه) أنه لو كان تمام الموضوع لاستقرار

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٥.

الحج على ذمة المكلف هو (إمكان الخروج) أي التمكن من الالتحاق بقافلة وإدراك الحج معها، فهو كما يقتضي استقرار الحج فيما إذا تمكن من الخروج مع القافلة الأولى ولم يخرج اطمئناناً منه ـ مثلاً ـ بالتمكن من الخروج مع الثانية ثم لم يمكنه الخروج معها، كذلك يقتضي استقرار الحج فيما لو خرج مع القافلة الأولى ولكن لم يدرك الحج لطارئ وتبين أنه لو كان قد تأخر وخرج مع القافلة الثانية لأدرك الحج معها، فإنه لا اختلاف بين الصورتين في تحقق ما فرض أنه المناط في استقرار وجوب الحج، مع أنه يستبعد جداً أن يلتزم أحد من الفقهاء باستقرار الحج على المكلف في الصورة الثانية، لفرض أنه لم يصدر منه حتى مجرد التأخير في الخروج إلى الحج فكيف يمكن الالتزام باستقرار وجوبه عليه؟ وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على عدم كون المناط في الاستقرار هو(إمكان الخروج) بل الإهمال والتقصير في أداء الواجب، ومعه فلا موجب للاستقرار في أيٍّ من الصورتين.

أقول: ما استظهره ﷺ من عدم التزام أي من الفقهاء به قد التزم به السيد الحكيم ﷺ صريحاً، حيث قال[1] معلقاً على كلام السيد صاحب العروة ﷺ: (وأما ما ذكره من حصول الاستقرار إذا لم يدرك الحج فهو لا يختص بالفرض الذي ذكره، بل يجري فيما لو سافر مع الأولى فلم يدركه وكان بحيث لو سافر مع الثانية أدركه، لأن المدار في الاستقرار القدرة الحاصلة بالسفر مع إحدى القافلتين، وإن كان قد سافر مع غيرها التي لم تدرك).

فيلاحظ أنه ﷺ قد بنى على استقرار وجوب الحج على من خرج مع القافلة الأولى فلم يدرك الحج معها وكان بحيث لو خرج مع القافلة الثانية لأدركه، فلا وجه للنقض بهذا المورد على السيد صاحب العروة ﷺ فإنه يحتمل التزامه أيضاً بالاستقرار فيه.

والحقيقة: أنه لا محيص من الالتزام بذلك بناءً على أن المعتبر في موضوع وجوب الحج هو تحقق الاستطاعة في وقت ما وإن زال بعد ذلك، كما بنى عليه

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١١.

السيد الحكيم وآخرون (قدّس الله أسرارهم)، فإن من كان أمامه قافلتان تسيران إلى الديار المقدسة وكان يدرك الحج مع إحداهما في علم الله تعالى يكون مستطيعاً للحج لا محالة، فإذا اعتقد أنه يدركه مع أولاهما فخرج معها، ولكنه في علم الله تعالى إنما كان يدركه مع الثانية يكون ممن استطاع للحج ولم يعلم بها حتى زالت، فيبقى وجوب الحج ثابتاً في حقه، لأن العلم بالاستطاعة غير معتبر في موضوع وجوب الحج كما نصّ عليه السيد الحكيم ﷺ[1].

والحاصل: أنه بناءً على أن الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج هي الاستطاعة حدوثاً لا حدوثاً وبقاءً لا مناص من القول باستقرار وجوب الحج في كلتا الصورتين المذكورتين ـ أي فيما إذا لم يخرج مع القافلة الأولى اطمئناناً منه بتيسر إدراك الحج مع الثانية ثم لم يدركه وتبيّن أنه لو سافر مع الأولى لأدركه، وفيما إذا خرج مع الأولى مع الاطمئنان بإدراك الحج معها ولكنه لم يدركه وتبين أنه لو سافر مع الثانية لأدركه ـ ولا مجال للتفريق بينهما بوجه.

وأما بناءً على ما اختاره السيد الأستاذ ﷺ من اعتبار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً في وجوب الحج فالصحيح عدم استقرار وجوبه على المكلف في أيٍّ من الصورتين لفرض زوال الاستطاعة فلا يكون مشمولاً لأدلة وجوب الحج على المستطيع، وفرض عدم كون زوالها بعد التسويف والإهمال فلا يندرج في النصوص الدالة على وجوب الحج على المسوّف ومن بحكمه حتى بعد زوال استطاعته.

المورد الثالث: أنه بناءً على الالتزام بأصل استقرار وجوب الحج على ذمة من استطاع وتأخر في الخروج حيث يجوز له ذلك ثم لم يتيسر له إدراك الحج، فهل هو على إطلاقه ويشمل جميع الصور كما لعله هو ظاهر عبارة السيد الأستاذ ﷺ في المتن، أو أنه تستثنى منه صورة واحدة، وهي ما إذا تبيّن له عدم إدراك الحج لو كان قد خرج مع القافلة الأولى أيضاً، وهذا ما نصّ عليه السيد صاحب العروة ﷺ ووافقه عليه معظم المعلقين (قدّس الله أسرارهم)، أو

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١١١

أنه تستثنى منه صورة أخرى أيضاً، وهي ما إذا لم يتبين أنه كان يدرك الحج أو لا يدركه لو سار مع القافلة الأولى، وهذا ما اختاره بعض الأعلام ﵀[1] من المعلقين على العروة وكذلك بعض الأعيان ﵀[2] في رسالته الفتوائية؟

وينبغي البحث عن حكم الصورتين ..

أما الصورة الأولى ـ أي ما إذا لم يخرج مع القافلة الأولى ثم لم يتيسر له الخروج مع الثانية أو لم يدرك الحج معها وتبين له أنه لم يكن يدركه مع الأولى أيضاً لو كان قد التحق بها ـ فالصحيح فيها هو ما اختاره السيد صاحب العروة﵀ وآخرون من عدم استقرار الحج عليه بل لا ينبغي الشك في ذلك، لتبيّن عدم تحقق الاستطاعة له في هذا العام، إذ المفروض أنه حاول الخروج مع القافلة الثانية فلم يتيَسرله، أو أنه لم يدرك الحج معها، وأما القافلة الأولى فانكشف أنه لم يكن يدرك الحج ولو التحق بها فأين استطاعته للحج إذاً حتى يحكم باستقرار وجوبه عليه؟!

وبعبارة أخرى: إن المدار في الاستقرار ـ كما أفاده السيد الحكيم ﵀ ـ هو القدرة الحاصلة بإدراك الحج مع إحدى القافلتين وقد تبيّن أنها لم تكن متحققة له واقعاً وإنما كان يتخيّل تحققها فلا وجه لاستقرار الحج في ذمته أصلاً.

وأما عدم تعرض السيد الأستاذ ﵀ لاستثناء هذه الصورة من الحكم بالاستقرار في عبارة المتن فيمكن أن يوجّه بأنه من جهة الاختصار، ولكن هذا التوجيه غير وجيه، والأقرب أن يقال: إن الضمير في قوله ﵀ في بداية هذه المسألة الثالثة: (إذا أمكنه الخروج) إنما يرجع إلى (من حصلت له الاستطاعة) المذكور في المسألة الثانية، فإن هذه المسألة ليست إلا تتمة لها، ولذلك تعرض لهما السيد صاحب العروة ﵀ في مسألة واحدة ولم يفرّق بينهما.

وعلى ذلك تنتفي الحاجة إلى التعرض لاستثناء الصورة المذكورة، فإنه يكون من قبيل الاستثناء المنقطع، لما تقدم من أن تبيّن عدم إدراك الحج حتى في

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٤ التعليقة:٦.

(٢) تحرير الوسيلة ج:١ ص:٣٧١.

فرض الخروج مع القافلة الأولى يساوق تبيّن عدم تحقق الاستطاعة للحج في هذا العام أصلاً، وهو خلاف مفروض المسالة، فتدبر.

وأما الصورة الثانية ـ أي إذا لم يخرج مع القافلة الأولى ثم لم يتيّسر له الخروج مع الثانية، أو لم يدرك الحج معها ولم يتبيّن أنه هل كان يدرك الحج لو خرج مع الأولى أو أنه لم يكن يدركه معها أيضاً ـ فقد تقدم أن فيها وجهين، بل قولين: الاستقرار وعدمه، ومنشؤهما الخلاف في إمكان إحراز الاستطاعة في موردها بالاستصحاب أو نحوه وعدم إمكان ذلك.

والظاهر أن محل الكلام فيها خصوص ما إذا كان الشك في إدراك الحج مع القافلة الأولى من جهة الشك في طروّ مانع في الأثناء، فلا يشمل ما إذا كان من جهة الشك في ارتفاع المانع الموجود، كما إذا لم يكن قد استحصل على سمة الدخول في المملكة فلم يكن مخلّى السرب ولكن اطمأن بحصوله عليها في المنفذ الحدودي ـ مثلاً ـ لو سار مع القافلة الثانية وشك في حصوله عليها لو سار مع القافلة الأولى، ولكن لما سار مع الثانية لم يستحصل على سمة الدخول وبقي على شكه في أنه لو سار مع الأولى هل كان يستحصل عليها أو لا، فإن في مثل هذا المورد لا ريب في عدم إمكان إحراز كونه مستطيعاً بالسير مع القافلة الأولى، فلا مجال للقول باستقرار وجوب الحج عليه.

وبالجملة: مورد الكلام هو فيما إذا كان الشك في إدراك الحج مع القافلة الأولى من جهة احتمال طروّ مانع في الأثناء.

وللتعرف على حكم هذه المسألة ينبغي البحث عن حكم فرع آخر تعرض له الفقهاء (رضوان الله عليهم) وهو أنه إذا كان المكلف واجداً للمال الوافي بنفقة الحج وهو سليم معافى وقد استحصل على سمة الدخول التي تسمح له بالوصول إلى الأراضي المقدسة، ولكنه كان على شك في أنه هل يدرك الحج لو توجه لأدائه أو أنه سيتعرض لطارئ يمنعه من ذلك كسرقة ماله أو إصابته بمرض مفاجئ أو تعرضه للاعتقال ونحو ذلك، فلو لم يخرج لأداء الحج والحال هذه هل يحكم باستقرار وجوبه عليه أو لا؟

فيه وجهان ..

الوجـه الأول: اسـتقرار وجوبـه عليـه، وهـذا مـا يظهـر مـن السـيد الأستاذ رحمه الله[1]، وأساسه التمسك بأصالة السلامة التي هي ـ كما قال رحمه الله ـ مما بنـى عليهـا العقـلاء، وكـذلك استصـحاب بقـاء الصـحة ونحوهـا ممـا يعتـبر في الاستطاعة، فإن بهما يحرز استمرار الاستطاعة إلى نهاية الأعمال، فلا يكون للمكلف عذر في ترك الحج من هذه الجهة، فلو تركه استقر وجوبه عليه لا محالة.

وبعبارة أخرى: إنه مثلما أن المكلف إذا كان واثقاً من استمرار استطاعته إلى آخر الأعمال ومع ذلك لم يخرج لأداء الحج يحكم باستقرار وجوبه عليه استناداً إلى نصوص المنع من التسويف وغيرها ـ كما تقدم بيان ذلك مفصلاً ـ كذلك الحال فيما إذا أحرز استمرار استطاعته بمقتضى الاستصحاب وأصالة السلامة، فإنه يترتب عليه وجوب أداء الحج، أقصى الأمر أنه وجوب ظاهري لثبوت موضوعه بموجب الأصل العملي، ولكن هذا لا يشكل فارقاً، فلو لم يتوجه لأداء الحج بعد إحراز استطاعته إلى نهاية الأعمال ولو بالاستصحاب يُعدّ مسوّفاً أيضاً، فيشمله ما استفيد من نصوص المنع من التسويف من استقرار الحج على ذمته.

وبالجملة مع الشك في استمرار الاستطاعة لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الحج، بل المرجع استصحاب استمرارها وأصالة السلامة، قال رحمه الله: (وإلا لكان لكل أحد ترك الحج باحتمال فقدان الشرط) ومعلوم أن هذا واضح البطلان.

وتجدر الإشارة إلى الفرق بين استصحاب بقاء الاستطاعة إلى آخر الأعمال الذي اعتمده السيد الأستاذ رحمه الله في المقام، واستصحاب بقاء الاستطاعة إلى العام اللاحق الذي سبق أنه رحمه الله منع من إجرائه وأفاد أنه لا يجوز التأخير في أداء الحج إلى عام ثانٍ استناداً إليه.

ويكمن الفرق بينهما من وجهة نظره رحمه الله في أن بقاء الاستطاعة في المقام مما

---

(١) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٩٣.

يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب الحج، فإن عنوان (المستطيع) هو مما أُخذ في موضوع الوجوب، والمقصود به هو المستطيع على الإتيان بتمام مناسك الحج، فلا مانع من إجراء استصحاب بقاء الحياة والصحة ونحوهما إلى آخر الأعمال، فإنه يحرز به تحقق موضوع وجوب الحج فيترتب عليه لا محالة.

وأما بقاء الاستطاعة إلى عام لاحق فهو مما لا يترتب عليه أثر شرعي، فإن الحكم بوجوب الحج مما هو منجز على المكلف على الفرض لإحراز تحقق الاستطاعة في هذا العام، فيحكم العقل بلزوم إحراز الخروج من عهدته بالامتثال، والمقصود باستصحاب بقاء الاستطاعة إلى العام اللاحق هو مجرد الترخيص للمكلف في التأخير في الامتثال، ولكنه غير صحيح لأن امتثال التكليف المنجز والخروج عن عهدته مما يحكم العقل بلزوم إحرازه، ولا يمكن إحرازه باستصحاب بقاء الاستطاعة إلى عام ثانٍ إلا على وجه مثبت.

وهذا البيان وإن تقدم الخدش فيه، ولكن الغرض الإيعاز إلى أن المنع من جريان الاستصحاب في ذلك المقام لا يقتضي المنع من جريانه فيما نحن فيه، فإن بينهما بوناً شاسعاً.

الوجه الثاني: عدم استقرار وجوب الحج عليه، وهذا ما يستفاد من بعض كلمات المحقق العراقي تتُّ[1] في تعليقته الشريفة على العروة، وأساسه المناقشة في جريان الاستصحاب في المقام من حيث كونه مثبتاً، وذلك لأنه لو كان الشرط لوجوب الحج هو الاستطاعة إلى زمان كذا، أي الزمان المخصص لآخر الأعمال لكان بالإمكان التمسك بالاستصحاب لإحراز تحقق هذا الشرط، ولكن الشرط هو الاستطاعة على تمام العمل الذي هو معنى حدوثي لا بقاء فيه، فالاستصحاب المذكور لا يجدي لإثبات هذا المعنى لكونه مثبتاً، أي أن لازم بقاء الاستطاعة إلى الزمان المخصص لآخر الأعمال هو تحقق الاستطاعة على تمام العمل، فيكون إجراء الاستصحاب فيما نحن فيه مبنياً على حجية الأصل المثبت، ولكن المحقق في محله من علم الأصول عدم حجيته.

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٤٥٥ التعليقة:٢.

فالنتيجة: أنه لا سبيل إلى إحراز تحقق موضوع وجوب الحج حتى يحكم على المكلف في صورة تخلفه عن الخروج إلى الديار المقدسة باستقرار وجوب الحج في ذمته.

أقول: أما أصالة السلامة التي تمسك بها السيد الأستاذ ﷺ فلم يثبت كونها أصلاً عقلائياً برأسه، بل الظاهر أنها من قبيل الاستصحاب الاستقبالي، وأما التمسك بالاستصحاب فيما نحن فيه فالظاهر أنه يختلف حسب الاختلاف في كون المعتبر في وجوب الحج هو الاستطاعة الشرعية أو العرفية.

توضيح ذلك: أنهم اختلفوا في الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج على أقوال سيأتي التعرض لها في محله إن شاء الله تعالى، والمهم منها قولان ..

١ ـ ما اختاره جمع منهم السيد الأستاذ ﷺ من أن المستفاد من الروايات أن المراد بالاستطاعة المذكورة في آية الحج هو عدة أمور بعناوينها: الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب، وهي التي يعبر عنها بالاستطاعة الشرعية، فمتى توفرت للشخص هذه الأمور وجب عليه أداء الحج بشرط استمرارها إلى آخر الأعمال.

وعلى ذلك فإذا شك في انتفاء بعضها في الأثناء، كما إذا شك في إصابته بمرض يمنعه من السير فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الصحة ويترتب عليه وجوب الحج ولا يكون مثبتاً.

٢ ـ ما اختاره جمع آخر ـ وهو الصحيح كما سيأتي ـ من أن المستفاد من الآية الكريمة كون الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج هي الاستطاعة العرفية، وليس في الروايات ما يدل على خلاف ذلك، والاستطاعة العرفية معنى انتزاعي، ومنشأ انتزاعها هو الأمور المتقدمة من امتلاك الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب وغير ذلك مما له دخل في تمكن الشخص من أداء الحج من دون الوقوع في حرج شديد لا يتحمل عادة.

فمن ملك مقداراً من المال يفي بنفقة الحج في شهر رجب مثلاً، وكانت صحته تساعد على قطع الطريق إلى الديار المقدسة والقيام بمناسك الحج، وكان

متمكناً من تحصيل الموافقات الرسمية اللازمة للخروج من بلده والدخول في المملكة في الوقت المناسب لذلك، يُعدّ من حين حصوله على المال مستطيعاً للحج، أي أن الاستطاعة تنتزع من جملة أمور متفرقة في وعاء الزمان بتحقق أول واحد منها ولكن مشروطاً بتلاحق الأمور الأخرى، والأمر الأول للاستطاعة حسب المنظور العرفي هو الحصول على المال، فلو توفر ما يكفي لنفقة الحج وأحرز صاحبه تحقق سائر ما يتوقف عليه أداء الحج تدريجاً ـ كلٌ في وقته ـ أحرز كونه مستطيعاً بالفعل.

ولا بد أن يحرز تلاحق الأمور الباقية بعلم أو علمي، وأما الاستصحاب فلا يجدي في المقام، لأن إثبات العنوان الانتزاعي بإجراء الأصل في منشأ انتزاعه يُعدّ من قبيل الأصل المثبت، وهو غير حجة، أي أن استصحاب بقاء الحياة أو الصحة مثلاً إلى آخر الأعمال مما لا يمكن أن تثبت به الاستطاعة على أداء الحج، لفرض أن الاستطاعة ليست هي عين الأمور المذكورة بل عنواناً منتزعاً منها، والاختلاف بين العنوان الانتزاعي ومنشأ انتزاعه يجعل من الاستصحاب في الثاني لإثبات الأول أصلاً مثبتاً فلا يعتمد عليه كما أفاده المحقق العراقي ﷺ.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنه لا بد من البناء على لزوم الخروج إلى الحج في مفروض المسألة واستقرار وجوبه في الذمة على تقدير التخلف عن ذلك حتى لو بني على عدم وفاء الاستصحاب بإثبات ذلك، فإن هناك وجوهاً أخرى يمكن التمسك بها لهذا الأمر ..

الوجه الأول: أن احتمال طروّ المانع عن أداء الحج من تلف المال أو مفاجأة الموت أو الإصابة بالمرض أو التعرض للاعتقال وغير ذلك من العوائق والموانع مما يتطرق إلى أذهان معظم الناس، وقلّما يوجد شخص مطمئن باستمرار استطاعته إلى آخر مناسك الحج، فلو بُني على الاعتناء بهذا الاحتمال وبالتالي عدم لزوم التوجّه إلى الديار المقدسة من جهته لما وجب الحج على غالب من تتوفر لهم العناصر المعتبرة في الاستطاعة لمجرد احتمال فقدان بعضها في الأثناء، وهذا أمر على خلاف السيرة القطعية للمتشرعة، ولا يمكن الالتزام به

أبداً.

وبعبارة أخرى: إن تطرق احتمال طروّ المانع في الأثناء لّما كان يشكّل حالة عامة في من يجدون المال الوافي بنفقة الحج مع صحة البدن وتخلية السرب والرجوع إلى الكفاية، ولا يوجد المطمئن بعدم تعرضه لأيّ طارئ خلال سفر الحج إلا قليلاً أو نادراً فهذا يُعدّ في حد ذاته قرينة قطعية على أن الحكم الشرعي في مفروض المسألة هو لزوم الخروج إلى الحج وعدم الاعتناء باحتمال طروّ المانع عن أدائه، فلو لم يخرج استقر عليه وجوبه، كما هو الحال في صورة اطمئنانه بتوفر الاستطاعة إلى آخر الأعمال.

الوجه الثاني: معتبرة ذريح المحاربي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً)).

فإن المستفاد منها ـ كما مرّ مراراً ـ أن العذر المقبول في ترك الحج ينحصر في فقد الاستطاعة بأحد عناصرها الثلاثة: المال والصحة وتخلية السرب، فلو كان الشخص واجداً للأمور الثلاثة إلا أنه يحتمل فقدان بعضها في الأثناء فلم يحج لذلك، ولكن ظهر أنه لم يكن سيفقد شيئاً منها لو توجّه لأداء الحج لا يكون تركه لأدائها مستنداً إلى بعض ما ذكر في المعتبرة، ومقتضى ذلك أنه لو مات على هذا الحال يكون بمنزلة من مات على غير دين الإسلام.

وعلى ذلك فالمستفاد من المعتبرة عدم الاعتداد باحتمال فقدان بعض عناصر الاستطاعة قبل نهاية الأعمال، إذ لو جاز الاعتداد به لكان ترك الحج من جهته عذراً وإن ظهر عدم فقدانه لأيّ منها، وهذا على خلاف إطلاق المعتبرة، فتدبر.

الوجه الثالث: أن الشك في التكليف وإن كان مجرى لأصالة البراءة ـ كما حقق في محله من علم الأصول ـ إلا أنه يستثنى من ذلك ما إذا كان الشك من جهة الشك في القدرة واحتمال عدم التمكن من الامتثال فإنه يكون مورداً

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٨. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٣.

للاحتياط، والمقام من هذا القبيل.

قال السيد الحكيم ﰏ[١] معقباً على فتوى السيد صاحب العروة ﰏ بعدم وجوب المطالبة بالدين الوافي بنفقة الحج لو لم يكن واثقاً ببذله مع المطالبة: (مقتضى قاعدة الشك في التكليف وإن كان ما ذكر لكن بناؤهم في المقام على الاحتياط، نظير الشك في القدرة في سائر الواجبات المطلقة، ومن هنا كان بناؤهم على وجوب السفر إلى الحج وإن لم يكن واثقاً بالسلامة ولا بالصحة ولا بسلامة ماله، فتأمل).

أقول: يمكن توجيه ما ذكر من لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة على الامتثال بأحد أمرين ..

الأمر الأول: ما ربما يظهر من بعض كلمات السيد الحكيم ﰏ[٢] من دعوى كون أصالة القدرة أصلاً عقلائياً برأسه، أي أن بناء العقلاء قائم على عدم الاعتناء باحتمال العجز عن امتثال التكليف، بل لزوم التصدي لامتثاله ما لم يحرز العجز بعلم أو بعلمي.

ولا يبعد تمامية هذه الدعوى، فإن من رجع إلى سيرة العقلاء ولاحظ ديدنهم يجد أنهم لا يهملون التكاليف المتوجهة إليهم بمجرد الشك في القدرة على امتثالها، بل يحاولون الامتثال ما لم يجدوا أنفسهم عاجزين عن ذلك، ولا يعذرون من لم يمتثل التكليف المتوجه بدعوى أنه قد شك في كونه قادراً على الامتثال.

فأصالة القدرة على الامتثال أصل عقلائي يرجع إليه في مختلف موارد الشك في التمكن من الإتيان بمتعلق التكليف[٣]، وليس مرجعه إلى الاستصحاب، إذ الملاحظ جريانه عند العقلاء حتى في ما ليس التمكن من

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٩٢-٩٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٦١.

(٣) لا يخفى أن السيرة العقلائية دليل لبّي فلا بد من الاقتصار منها على القدر المتيقن، وعلى ذلك لو شك في جريان أصالة القدرة عند العقلاء في بعض موارد الشك في القدرة لم يمكن الاستناد إليها في ذلك المورد، وهذا ما سيأتي الإيماز إليه في بعض المباحث الآتية.

الامتثال هو مقتضى حالته السابقة، بل الظاهر أنه ليس من قبيل الأصول المحرزة عندهم وإنما بمثابة أصالة الاحتياط، فتدبر.

الأمر الثاني: ما أفاده السيد الأستاذ [1] وحاصله: أن القدرة قد لا يكون لها دخل في ملاك الحكم، وقد يكون لها دخل فيه ..

أما في الحالة الأولى فلا بد من التصدي للامتثال عند الشك في القدرة عليه، كما إذا وجد مسلم غريق وشك في وجوب إنقاذه عليه من جهة الشك في القدرة على إنقاذه، فإن لإنقاذ المسلم من الغرق ملاك إلزامي وليس للقدرة دخل فيه، أقصى الأمر أنه يفوت مع العجز عن استيفائه.

والوجه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مثل ذلك هو حكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات المولوية الإلزامية كحكمه بلزوم امتثال التكاليف المولوية الإلزامية المنجزة على المكلف، وحيث إن اشتمال متعلق التكليف ـ أي الإنقاذ ـ على الملاك الملزم محرز على الفرض وإن لم تحرز فعلية التكليف الشرعي به يحكم العقل بلزوم الفحص والإقدام على العمل ليرى أنه متمكن منه أو لا وليس له الرجوع إلى البراءة بوجه.

وأما في الحالة الثانية فمقتضى القاعدة جواز الرجوع إلى البراءة وعدم التصدي للامتثال عند الشك في القدرة عليه، إلا فيما إذا أحرزت أهمية المتعلق عند الشارع المقدس وعدم رضاه بتفويته على تقدير التمكن منه أصلاً، فإنه مع العلم بالأهمية لا يمكن الرجوع إلى البراءة بل لا بد من الفحص والإقدام على العمل.

فإنه قد حقق في محله من علم الأصول عدم جواز إجراء أصالة البراءة في كل مورد علم بعدم رضا الشارع المقدس بالمخالفة على تقدير كون العمل مبغوضاً لديه، ومن هنا قالوا: إن من رأى شبحاً وشك في كونه إنساناً أو بقراً ليس له إجراء البراءة عن حرمة قتله بل لا بد من الفحص، لعدم رضا الشارع بقتله على تقدير إنسانيته.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٦ ص:٥٦١ـ٥٦٢.

ومما أحرزت أهميته عند الشارع المقدس بحيث لا يرضى بتفويته مع القدرة عليه بوجه هو الصلاة، فإذا لم يبقَ من الوقت إلا مقدار عدة دقائق وطهرت المرأة من دم الحيض وشكّت في أنه هل يمكنها الإتيان بالصلاة في الدقائق المتبقية من الوقت أو لا يلزمها المبادرة إلى الإتيان بها، فإن القدرة وإن كان لها دخل في الملاك الإلزامي للصلاة إذ ليس لها ملاك مع عدم القدرة عليها إلا أن الثابت شرعاً كون الصلاة بدرجة عالية من الأهمية وأنها عمود الدين والحد الفاصل بين الإسلام والكفر، فهي مما يحرز عدم رضا الشارع المقدس بتفويتها على تقدير سعة الوقت لها، ولأجل ذلك لا بد من التصدي لأدائها حتى مع الشك في سعة الوقت وضيقه.

هذا ما أفاده ﵀ بشأن الصلاة، ويمكن أن يقال: إن الحج مثلها، لكونهما جميعاً من دعائم الدين وأركان الإسلام وقد دلّ الكتاب والسنة على مدى أهمية الحج حتى عُدّ التارك له بمنزلة الكافر، وعلى ذلك فهو مما يحرز عدم رضا الشارع المقدس بتركه على تقدير الاستطاعة له، فمع الشك في الاستطاعة لا بد من التصدي للإتيان به ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة.

أقول: أما ما أفاده (رضوان الله عليه) في الحالة الأولى فهو ـ كما مرّ ـ يبتني على ثبوت حكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات المولوية الإلزامية كما يحكم بلزوم امتثال التكاليف المولوية الإلزامية، ولكن تقدم في بحث سابق المنع من ذلك فيما إذا كان المولى متصدياً بنفسه للجعل والتشريع لتأمين تلك الملاكات الإلزامية، فإن وظيفة العبد عندئذٍ امتثال التكاليف المتوجهة إليه لا غير، وإذا كان الملاك مما لا يرضى المولى بفواته مطلقاً فبإمكانه الأمر بالاحتياط في مورد الشك في القدرة على الإتيان بمتعلق التكليف المشتمل عليه، ولو لم يفعل لم يلزم العبد شيء وكان في مأمن من العقوبة استناداً إلى أصالة البراءة.

وأما ما أفاده ﵀ في الحالة الثانية من أنه لا مجال لأصالة البراءة فيما يحرز فيه أهمية الملاك بحيث يعلم أن الشارع المقدس لا يرضى بفواته أصلاً، فهو وإن كان صحيحاً بحسب الكبرى ومرجعه إلى ثبوت الأمر بالاحتياط في مورد الشك

من جهته، إلا أن ما ذكره ﵀ من كون الصلاة مما تحرز أهميتها كذلك محل إشكال بل منع، فإنه لا دليل على كون ترك صلاة واحدة ولو لعذر مبغوضاً للمولى مثل مبغوضية قتل مسلم ولو لعذر، فإنه لا إشكال في أن الشارع المقدس لا يرضى بقتل المسلم محقون الدم في أيّ ظرف كان ومن أي شخص يصدر وإن كان معذوراً في فعله، كما إذا اعتقد شخص بكفر مسلم وأنه مهدور الدم شرعاً فأراد قتله فإنه يلزم منعه من الإقدام على ذلك باتخاذ الإجراء المناسب لردعه ولا أثر لكونه معذوراً فيما يريد ارتكابه لقيام الحجة عنده ـ مثلاً ـ على كفر ذلك المسلم وإهدار دمه.

وأما في مورد الصلاة فليس الحال كذلك، فلو كان الشخص فاقداً للطهورين وأراد ترك أداء الصلاة باعتقاد أن فتوى مقلده هو سقوط الصلاة عنه أداءً ولكنه كان على خطأ في ذلك لم يلزم إقناعه بخطأه ليأتي بالصلاة، بل أقصى الأمر تنبيهه وإرشاده من باب لزوم إرشاد الجاهل.

ومثل الصلاة فيما ذكر الصيام والزكاة والحج، ولذلك لم يلتزم السيد الأستاذ ﵀ بوجوب الفحص عن هلال شهر رمضان مع أن تركه قد يؤدي إلى فوات صيام يوم منه، وكذلك لم يلتزم بوجوب الفحص عن بلوغ المال الزكوي حدّ النصاب، وكذلك بوجوب الفحص عن حصول الاستطاعة للحج، مع أن ترك الفحص في الموردين قد يؤدي إلى فوات الواجبين.

وبالجملة: المناط في وجوب الاحتياط ومنجزية الاحتمال هو كون الملاك بدرجة عالية من الأهمية على حدّ حفظ حياة المسلم ومن بحكمه وحفظ عرضه عن الزنا ونحوه، ولم يثبت هذا المعنى بشأن بعض أفراد العبادات من الصلاة والصيام والزكاة والحج وإن كانت هي من دعائم الدين ولها أهمية كبرى في الشرع الحنيف.

هذا، وقد تحصل من جميع ما تقدم أن الشك في طروّ المانع عن أداء الحج قبل الانتهاء من مناسكه مورد لاستصحاب بقاء المال والصحة وتخلية السرب ـ أي العناصر المعتبرة في الاستطاعة ـ بناءً على مسلك السيد الأستاذ ﵀

القائل باعتبار الاستطاعة الشرعية في وجوب الحج.

وأما بناءً على اعتبار الاستطاعة العرفية فيه ـ كما هو المختار ـ فلا مجال لإحرازها بالاستصحاب لما تقدم من كونه مثبتاً، وأما الوجوه الثلاثة المتقدمة فهي لا تفي بإثبات الاستطاعة، بل غايتها لزوم الخروج إلى الحج احتياطاً وعدم الاعتناء باحتمال طروّ المانع من أدائه.

وعلى كل حال فلو كان الشخص واجداً للمال الوافي بنفقة الحج ولا يشكو من مرض يمنعه من أداء الحج، وقد استحصل على سمة الدخول في المملكة، ومع ذلك لم يخرج لأداء الحج لمجرد احتمال طروّ المانع من أدائه في الأثناء يحكم باستقرار وجوبه عليه، لما تقدم من استفادة ذلك من بعض النصوص، وهو صحيح معاوية بن عمار الوارد في من عرض عليه الحج فلم يقبل العرض استحياءً، فإن مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين من كان واثقاً من تمكنه من أداء الحج ومن كان يحتمل تعرضه لطارئ يمنعه من أدائه، فتدبر.

إذا ظهر ما تقدم فلنرجع إلى ما كان مورداً للبحث من حكم من كان متمكناً من الخروج إلى الحج وكان أمامه قافلتان يحتمل طروّ مانع من إدراك الحج مع أولاهما فخرج مع الثانية اطمئناناً بإدراك الحج معها ولكن لم يدركه، أو أنه كان يشك في إدراك الحج مع كل منهما فاختار الخروج مع الثانية حيث يجوز له ذلك ولم يدرك الحج معها، وعلى كل حال لم يتبين له هل أنه كان يدرك الحج مع الأولى لو خرج معها أو لا، ففي مثل ذلك هل يحكم باستقرار وجوب الحج عليه من جهة إحراز تحقق استطاعته على أداء الحج بالخروج مع القافلة الأولى استناداً إلى استصحاب عدم طروّ المانع أو لا؟

الظاهر أنه لا بد من التفصيل في المسالة في ضوء ما تقدم في الفرع المذكور آنفاً، وهو: أنه إن بُني في الفرع المتقدم على إمكان إحراز الاستطاعة باستصحاب بقاء الحياة والصحة ونحوهما ـ كما تقدم عن السيد الأستاذ تتَّلِهُ وفق ما اختاره من اعتبار الاستطاعة الشرعية في وجوب الحج ـ فيمكن أن يقال بجريان مثله في المقام، أي استصحاب بقاء الاستطاعة بالسير مع القافلة الأولى وعدم التعرض

لما يمنع من إدراك الحج معها، ومقتضى ذلك الحكم باستقرار وجوب الحج على المكلف بناءً على أن المناط فيه هو حصول الاستطاعة وإن لم يحج لعذر.

وأما إذا بني في الفرع المذكور على عدم إمكان إحراز الاستطاعة بالاستصحاب ـ كما أفاده المحقق العراقي ﷺ ومرّ أنه الصحيح وفق ما هو المختار من اعتبار الاستطاعة العرفية في وجوب الحج ـ فلا وجه للالتزام باستقرار وجوب الحج على ذمة المكلف فيما نحن فيه، لفرض عدم إحراز تحقق الاستطاعة، وأما وجوب الخروج إلى الحج ولو احتياطاً فالمفروض أنه لم يتخلف عن امتثاله ولكن مع القافلة الثانية التي لم تدرك الحج فلا يكون مشمولاً لصحيح معاوية بن عمار الذي تقدم أنه عمدة الدليل على استقرار الحج على ذمة من تهيأ له الخروج إلى الحج ولم يخرج من غير عذر.

فاتضح من جميع ما ذكر أنه بناءً على الالتزام بما اختاره السيد الأستاذ ﷺ في المتن وفاقاً للسيد صاحب العروة وآخرين (رضوان الله عليهم) من استقرار وجوب الحج على ذمة المكلف فيما لو أمكنه الخروج مع القافلة الأولى ولم يخرج معها لوثوقه بإدراك الحج مع القافلة الثانية إلا أنه لم يدركه معها لا ينبغي التفريق بين ما إذا تبين له إدراك الحج مع القافلة الأولى وما إذا لم يتبين له شيء، نعم إذا تبين له عدم إدراك الحج حتى معها فلا شيء عليه.

هذا على مسلك اعتبار الاستطاعة الشرعية في الحج كما هو مسلك السيد الأستاذ ﷺ، وأما على مسلك اعتبار الاستطاعة العرفية فلا بد من التفريق بين الصورتين والالتزام بما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم استقرار الحج على ذمة المكلف إلا مع تبين إدراكه للحج لو خرج مع القافلة الأولى، والله العالم.

شرائط وجوب حجة الإسلام

الشرط الأول: البلوغ.

فلا يجب على غير البالغ وإن كان مراهقاً، ولو حج الصبي لم يجزءه عن حجة الإسلام، وإن كان حجه صحيحاً على الأظهر(١).

---

(١) هنا أمور ثلاثة نبحثها تباعاً ..

الأمر الأول: عدم وجوب الحج على غير البالغ.

الأمر الثاني: صحة حج غير البالغ.

الأمر الثالث: حج غير البالغ لا يجزئ عن حجة الإسلام، فلو توفرت لديه الاستطاعة بعد بلوغه وجب عليه الحج.

١ ـ أما الأمر الأول فلا إشكال ولا خلاف فيه بين فقهاء المسلمين[1] وإنما يقع الكلام في تخريجه بحسب الأدلة المتوفرة بأيدينا، فنقول:

إن الصبي إذا لم يبلغ درجة التمييز فلاشك في عدم وجوب الحج عليه، كما لا يتوجه إليه غيره من التكاليف، لأن التكليف المولوي إنما هو إنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان في نفس المكلف، ولا يمكن ذلك بالنسبة للصبي غير المميز كما هو واضح، فهو خارج عن دائرة التكليف مطلقاً لعدم قابليته له.

وأما الصبي المميز ـ سواء كان مراهقاً للبلوغ الشرعي أم لا ـ فيمكن أن يقال: إنه لما كان قابلاً لتوجه التكليف إليه بأداء الحج فمقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ هو وجوبه عليه،

---

(١) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٩، والمغني والشرح الكبير ج:٣ ص:١٦١.

حيث إنه من جملة (الناس) فإذا استطاع إلى الحج كان مشمولاً لإطلاق الآية المباركة.

بل يمكن أن يقال: إن في الروايات ما نص على وجوب الحج على الصبيان، فقد ورد في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج[1] قوله عليه السلام: ((الحج على الناس جميعاً كبارهم وصغارهم فمن كان له عذر عذره الله تعالى)) فإنه ظاهر في وجوب الحج على غير البالغين على حد وجوبه على البالغين، فإنه إذا أطلق (الصغير) في مقابل (الكبير) فهو ظاهر في أن المراد به غير البالغ.

وتشهد لذلك موارد الاستعمال في الروايات الشريفة، ومنها قوله عليه السلام في صحيح زرارة في حج الصغير إذا لم يكن لوليه ما يذبح عنه[2]: ((يذبح عن الصغار ويصوم الكبار)).

هذا ولكن استظهر الشيخ الأكبر كاشف الغطاء قدس سره[3] أن المراد بالصغار في هذه الرواية هو خصوص المكلفين منهم ـ أي من هم في أوائل بلوغهم ممن يعدهم العرف صغاراً[4] ـ ولعله من جهة وضوح عدم وجوب الحج على غيرهم. غيرهم.

وأضاف قدس سره: (وربما يقال بأن المراد الأعم وأنه يجب على الناس أن يكلفوا الصغار بالحج إذا لزم التعطيل) وهذا القول يشبه ما مر عن بعضهم من حمل روايات وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام على الوجوب الكفائي لئلا يلزم تعطيل الحج، ولكن شمول الوجوب الكفائي لغير البالغين خلاف ما بنى عليه المشهور من عدم توجه شيء من التكاليف الإلزامية إلى غير البالغ، وأما كون البالغين مكلفين بإرسال غير البالغين إلى الحج لئلا يلزم التعطيل فهو بعيد في نفسه جداً، ولا يناسب التعبير الوارد في الصحيحة.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥.

(٣) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ج:٢ ص:٤٢٨.

(٤) يلاحظ أيضاً النجعة في شرح اللمعة (كتاب الحج) ج:٥ ص:٣.

ومهما يكن فالأوجه أن يقال: إن المراد بالصغار في مقابل الكبار في هذه الرواية ليس غير البالغين في مقابل البالغين، وإن كان هذا هو المنساق من ظاهر التعبير، بل المراد منه من ليس له وجاهة اجتماعية لضعف إمكاناته المالية في قبال الوجيه اجتماعياً لثرائه.

والقرينة على ذلك ما ورد في سؤال عبد الرحمن بن الحجاج، حيث إن كلام الإمام عليه السلام وقع جواباً عما سأله بقوله: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحج على الغني والفقير؟) فأجاب عليه السلام بقوله: ((الحج على الناس جميعاً كبارهم وصغارهم فمن..)).

توضيح ذلك: أنه لما كان من المستبعد جداً أن يكون المقصود بالفقير في السؤال هو من لا يملك مؤنة سنته وإن كان يملك الزاد والراحلة، لوضوح عدم وجوب الحج على مثله، وهو لا ينسجم مع قوله عليه السلام في الجواب ((الحج على الناس جميعاً))، فالأقرب أن يكون المقصود به من لا يملك الأموال الكثيرة في قبال من يملكها من جهة أن امتلاك المال الكثير من أسباب الوجاهة والمنزلة الاجتماعية، فكأن حاصل السؤال هو: هل إن الحج تكليف متوجه إلى الطبقات الغنية ذي الوجاهة الاجتماعية أم إنه يشمل غيرهم أيضاً من الطبقات الفقيرة؟ فأجاب الإمام عليه السلام بأن الحج على الجميع، واستبدل عليه السلام كلمتي (الغني) و(الفقير) في الجواب بـ(الكبير) و(الصغير) دفعاً للالتباس، أي لئلا يتوهم أن المراد بالفقير من لا يملك مؤنة سنته، فتأمل.

وكيفما كان فعمدة ما يمكن أن يستدل به على وجوب الحج على غير البالغين هو إطلاق الآية الكريمة، وأما المخرج عنه فهو ـ بالإضافة إلى التسالم والإجماع قولاً وعملاً بين الفريقين ـ حديث ((رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ)).

وهذا الحديث مما تداول الاستدلال به على نفي التكليف عن غير البالغين في مختلف الأبواب الفقهية، ولذلك ينبغي البحث عنه بشيء من التفصيل من جانبين: السند والدلالة ..

أ ـ أما من جانب السند فيلاحظ أن هذا الحديث قد ورد في بعض كتبنا وفي كثير من كتب الجمهور ..

أما في كتبنا فلم يرد في جوامع الحديث المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين إلا في الخصال للصدوق ﷺ، ورجال الطريق فيه من رواة العامة وينتهي إلى أبي الظبيان[١] قال: أُتي عمر بامرأة مجنونة قد فجرت، فأمر برجمها. فمرّوا بها على علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: ((ما هذه؟)) قالوا: مجنونة فجرت، فأمر بها عمر أن ترجم. فقال: ((لا تعجلوا)) فأتى عمر فقال له: ((أما علمت أن القلم رفع عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ)).

وقد أورد القاضي نعمان المصري ما يقرب من هذه الرواية مرسلاً في كتابه دعائم الإسلام[٢]، كما أوردها مرسلاً مع بعض الحذف والاختصار شيخنا المفيد في الإرشاد[٣].

وروى الحميري[٤] بإسناده عن أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: ((إنه كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ: عمدهما خطأ تحمله العاقلة، وقد رفع عنهما القلم)).

هذا ما ورد في كتب الأخبار وما يشبهها.

وأما الكتب الفقهية الاستدلالية فقد ذكر فيها حديث رفع القلم في موارد كثيرة، ونجد ذلك في كتب الشيخ الطوسي ومعظم من تأخر عنه[٥]. ومن هنا رام

---

(١) الخصال ص:٩٤، ١٧٥. والمذكور فيه وفي المصادر المنقولة عنه (ابن الظبيان)، ولكنه تصحيف كما يظهر بملاحظة الغدير ج:٦ ص:١٠٢.

(٢) دعائم الإسلام ج:٢ ص:٤٥٦، ولاحظ ج:١ ص:١٩٤.

(٣) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:١ ص:٢٠٤.

(٤) قرب الإسناد ص:١٥٥.

(٥) الخلاف ج:٢ ص:٤١. المبسوط في فقه الإمامية ج:٢ ص:٢٨٢. جواهر الفقه ص:١٨٨. المهذب ج:٢ ص:٣١٠. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١١٨. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٢ ص:٦٩٣. المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٥٩٣. مختلف الشيعة في أحكام

بعضهم توجيه الاعتماد على هذا الحديث ـ بعد وضوح ضعفه سنداً ـ من جهة عمل المشهور به واستنادهم إليه.

ولكن قد يناقش في ذلك بأنه لم يظهر من فقهائنا (رضوان الله عليهم) الاعتماد على هذا الحديث والاستناد إليه، وإنما أوردوه في كتب الخلاف للاحتجاج به على الجمهور الذين إنما روي الحديث من طرقهم عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، كما نص على ذلك جمع منهم السيد ابن زهرة[1] والعلامة[2] (قدس سرهما). فيظهر من ذلك أنه لم يرد من طرق الإمامية عن الإمام عليه السلام حتى يمكن الاستناد إليه.

وبالجملة: لابد من التفريق بين الرواية التي تذكر في الكتب الاستدلالية للاستناد إليها في الفتوى وتلك التي تذكر في كتب الخلاف للاحتجاج بها على فقهاء الجمهور، وما يدعى من جبر الرواية الضعيفة بعمل الأصحاب إن تم فإنما يتم في النحو الأول دون الثاني، وحديث رفع القلم ليس من قبيل الأول.

هذا ولكن يظهر من الشيخ المفيد رحمه الله[3] أن قضية المجنونة التي أورد فيها الإمام عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله حديث رفع القلم عن الثلاثة مما رواها العامة والخاصة جميعاً، فلا يضر عدم ورودها من طرق الخاصة في جوامع الحديث الموجودة بأيدينا اليوم.

وأما دعوى أن فقهائنا إنما أوردوا حديث رفع القلم في كتب الخلاف للاحتجاج به على الجمهور فهي مما لا يمكن المساعدة عليها، فإن الموارد مختلفة ويظهر منهم في كثير منها الاعتماد عليه والاستناد إليه لا مجرد الاحتجاج به على الجمهور، وإن كان هذا هو ظاهر جملة من الموارد الأخرى.

نعم أصل كبرى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور مما لا دليل عليه إلا

الشريعة ج:٦ ص:٣٩١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:٢ ص:٥٨٤. تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٢٣. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ص:١٣٥. وغير ذلك كثير جداً.

(١) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١١٨، ٢١٠.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:٢ ص:٥٨٤. تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٢٣.

(٣) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:٢ ص:٢٠٤.

فيما أورث العمل به الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

ومجرد عمل الشيخ ومن بعده من الفقهاء بهذا الحديث ـ حديث رفع القلم ـ لايكفي في الوثوق بصدوره.

هذا حال الحديث في كتب أصحابنا.

وأما في كتب الجمهور فقد ورد في معظم مصادرهم: تارة في ضمن إيراد قضية المجنونة التي أراد عمر رجمها فمنعه الإمام عليه السلام عنه، وأخرى مستقلاً.

وقد أورد العلامة الأميني رحمه الله صوراً مختلفة[1] لقضية المجنونة نقلاً عن مصادر الجمهور ..

منها: ما عن ابن عباس قال: أتي عمر بمجنونة قد زنت، فاستشار فيها أناساً، فأمر بها أن ترجم. فمر بها علي عليه السلام فقال: ((ما شأن هذه؟)) فقالوا: مجنونة بني فلان زنت، فأمر بها عمر أن ترجم. فقال: ((ارجعوا بها))، ثم أتاه فقال: ((يا أمير المؤمنين أما علمت [أما تذكر] أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه حتى يبرأ. وأن هذه معتوهة بني فلان لعل الذي أتاها أتاها وهي في بلائها)). فخلى سبيلها، وجعل عمر يكبّر.

ومنها: ما عن أبي ظبيان قال: شهدت عمر بن الخطاب أتي بامرأة قد زنت، فأمر برجمها، فذهبوا بها ليرجموها، فلقيهم علي، فقال لهم: ((ما بال هذه؟)) قالوا: زنت فأمر برجمها. فانتزعها علي من أيديهم، فردهم إلى عمر فقالوا: ردنا علي. قال: ما فعل هذا إلا لشيء، فأرسل إليه، فجاءه. فقال: مالك رددت هذه؟ قال: أما سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المبتلى حتى يعقل؟)) قال: بلى. ((فهذه مبتلاة بني فلان، فلعله أتاها وهو بها)) قال له عمر: لا أدري، قال: ((وأنا لا أدري))، فترك رجمها.

وهناك صور أخرى غير ما تقدم أوردها العلامة الأميني رحمه الله، ثم أشار

---

(١) لاحظ الغدير في الكتاب والسنة والأدب ج:٦ ص:١٠١.

إلى مصادر الجميع من كتبهم[١].

وقد ذكر حديث رفع القلم مستقلاً عن قضية المجنونة في جملة أخرى من مصادر الجمهور: منها مسند أحمد[٢] وسنن الدارمي[٣] وسنن ابن ماجة[٤] وسنن أبي داود[٥] وسنن الترمذي[٦] وسنن النسائي[٧] والمستدرك[٨] وغير ذلك من المصادر.

وكيفما كان فقد ظهر مما تقدم أن حديث رفع القلم مما لم يثبت بطريق

---

(١) قال ﷺ في (كتاب الغدير في القرآن والسنة والأدب ج:٦ ص:١٠٢-١٠٣): (أخرجه أبو داود في سننه بعدة طرق ج:٢ ص:٢٢٧، وابن ماجة في سننه ج:٢ص:٢٢٧، والحاكم في المستدرك ج:٢ ص:٥٩، وج:٤ ص:٣٨٩ وصححه، والبيهقي في السنن الكبرى ج:٨ ص:٢٦٤ بعدة طرق، وابن الأثير في جامع الأصول كما في تيسير الوصول ج:٢ ص:٥، ومحب الدين الطبري في الرياض النضرة ج:٢ ص:١٩٦ باللفظ الثاني نقلاً عن أحمد، وفي ذخائر العقبى ص:٨١، وذكره القسطلاني في إرشاد الساري ج:١٠ ص:٩ نقلاً عن البغوي وأبي داود والنسائي وابن حبان، والمناوي في فيض القدير ج:٤ ص:٣٥٧ بالصورة الثانية، فقال: واتفق له ـ لعلي ؑ ـ مع أبي بكر نحوه، والحفني في حاشية شرح العزيزي على الجامع الصغير ج:٢ ص:٤١٧ باللفظ الثالث، والدمياطي في مصباح الظلام ج:٢ ص:٥٦ باللفظ الثالث، وسبط ابن الجوزي في تذكرته ص:٥٧ بلفظ فيه قول عمر: لولا علي لهلك عمر، وابن حجر في فتح الباري ج:١٢ ص:١٠١، والعيني في عمدة القاري ج:١١ ص:١٥١).

ثم قال (طاب ثراه): (لفت نظر: أخرج البخاري هذا الحديث في صحيحه غير أنه مهما وجد فيه مسة بكرامة الخليفة حذف صدره تحفظاً عليها، ولم يرقه إيقاف الأمة على قضية تعرب عن جهله بالسنة الشايعة أو ذهوله عنها عند القضاء، فقال: قال علي لعمر: أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ؟).

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج:١ ص:١٤٠.

(٣) سنن الدارمي ج:٢ ص:١٧١.

(٤) سنن ابن ماجة ج:١ ص:٦٥٨.

(٥) سنن أبي داود ج:٢ ص:٣٣٨.

(٦) سنن الترمذي ج:٢ ص:٤٣٨.

(٧) سنن النسائي ج:٦ ص:١٥٦.

(٨) المستدرك على الصحيحين ج:١ ص:٢٥٨.

يمكن الاعتماد عليه، ولذلك منع من الاستدلال به عدد من الفقهاء منهم السيد الأستاذ تتتُّ[١]، إلا أنه لا يبعد القول بحصول الوثوق بصدوره عن النبي ﷺ، وذلك لاشتمال قضية المجنونة المتقدم ذكرها على منقبة جليلة لأمير المؤمنين عليه السلام ومنقصة للخليفة الثاني، فإطباق علماء الجمهور على إيراد هذه القضية والتصريح باعتبار الرواية المتضمنة لها مما يورث عادة الوثوق بصحتها، فليس حديث رفع القلم حديثاً كسائر الأحاديث ليقال إنه لم يثبت بطريق معتبر فلا عبرة به، بل إنه قد ورد في قضية تمس كرامة الخليفة الثاني، فلو لم تكن ثابتة بطرق واضحة لا مجال للخدش فيها أبداً لما اتفق محدثو الجمهور على إيرادها والإذعان بمضمونها[٢] وهذا مما ينبغي أن يورث الوثوق بها وبحديث رفع القلم الذي اشتملت عليه.

فالإشكال في اعتبار هذا الحديث مما لا يمكن المساعدة عليه.

هذا في ما يتعلق بسند هذا الحديث.

ب ـ وأما دلالته على نفي التكليف عن غير البالغين فهو مسلّم في الجملة، إلا أن هنا وجهين ..

الوجه الأول: أن يكون المقصود برفع القلم هو رفع قلم التشريع، فيعم الأحكام التكليفية والوضعية. نعم لما كان وارداً مورد الامتنان ـ كما قيل وسيأتي البحث عنه ـ فلا يشمل الحكم التكليفي غير الإلزامي، أي الاستحباب والكراهة، لأنه لا امتنان في رفعه عنه بل الامتنان في وضعه عليه لكي يتسنى له الحصول على الثواب بامتثاله لو أراد ذلك، وكذا الحال في الأحكام الوضعية

---

(١) مباني العروة الوثقى ج:١ ص:٣٩٩.

(٢) إلا أن يقال: إنهم عدّوا ما ورد فيها من رجوع الخليفة إلى قول الإمام منقبة له من حيث رجوعه إلى الحق متى وقف عليه. وقد لوحظ نظير ذلك في قضية تسوّر الخليفة الحائط على جماعة يشربون الخمر، فأنكروا عليه دخوله من غير الباب، وعدم استئذانه، وتجسسه عليهم، فأذعن لهم، وأسقط عنهم الحد.

وقد صوّر شاعر النيل حافظ إبراهيم ما صنعه الخليفة منقبة له ومثلاً لرجوعه إلى الحق في قصيدته العمرية المعروفة (لاحظ ديوان حافظ إبراهيم ج:١ ص:٥٦).

التي فيها السعة والترخيص كالطهارة فإنه لا امتنان في رفعه عنه.

الوجه الثاني: أن يكون المقصود رفع قلم المؤاخذة أي أنه لا تسجل عليه العقوبة من جهة أنه لا يستحقها لا مع استحقاقه لها، وعليه فيختص الرفع بالأحكام الإلزامية ولا يشمل الأحكام غير الإلزامية ولا الأحكام الوضعية حيث لامؤاخذة فيها، فإن المؤاخذة واستحقاق العقوبة إنما هي في مورد مخالفة الأحكام الإلزامية من الوجوبية والتحريمية.

وعليه لا يصح الاستناد إلى حديث رفع القلم في عدم ثبوت الزكاة والخمس في مال الصبي، لأنه لا تترتب المؤاخذة عليه في حال صباه لو ثبتا في ماله، بخلاف الحال على الوجه الأول فإن مقتضاه نفي ثبوتهما في مال الصبي من حيث شمول قلم التشريع لهذين الحقين وتحقق الامتنان برفعهما عنه.

ثم إنه قد يقال ـ كما عن السيد الأستاذ ﷺ[1]ـ بتعين الوجه الأول في مفاد الحديث من جهة أن العقوبة والمؤاخذة إنما هي من الأمور التي لا صلة لها بعالم الجعل بوجه، بل هي مترتبة على الجعل ترتب الأثر على ذي الأثر فلا معنى لتعلق الرفع بما لم يتعلق به الجعل. نعم ترتفع العقوبة بارتفاع منشأها أعني به التكاليف الإلزامية، ولكنه غير رفع المؤاخذة ابتداءً.

ولكن يلاحظ على ما أفاده ﷺ ..

أولاً: بأنه مبني على ما اختاره وفاقاً لآخرين من أن استحقاق العقوبة إنما هو بمناط هتك حرمة المولى فهو من مدركات العقل العملي، وأما بناءً على ما هو الصحيح تبعاً لسيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) من كونها مقرّرة من قبل المولى نفسه وكونها من مدركات العقل النظري فلا يتم ما ذكره، كما هو واضح.

وثانياً: أنه لو سلّم أن استحقاق العقوبة إنما هو بحكم العقل العملي إلا أنه لما كان قابلاً للرفع بتبع منشأه ـ أي الحكم ـ فلا مانع من أن يكون المرفوع في الحديث هي المؤاخذة، فإن مرجع ذلك إلى رفع الحكم الذي يستتبع استحقاق المؤاخذة على مخالفته لا مطلق الأحكام الشرعية.

---

(١) مصباح الفقاهة ج:٢ ص:٥٢٦.

والحاصل: أنه لا مجال للقول بتعين الوجه الأول من جهة ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ.

فإن تم ما قيل من أن الوجه الأول أقرب إلى مفاد الحديث فهو، وإلا فمقتضى الاقتصار في المخصص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر على المقدار المتيقن هو ما ذكر في الوجه الثاني من عدم ثبوت الرفع إلا في الأحكام الإلزامية.

ومهما يكن فمع البناء على الوجه الأول فالحديث وافٍ بعدم ثبوت التكليف ـ وعلى الأقل الإلزامي منه ـ بالنسبة للصبي.

وأما على الوجه الثاني فيحتمل أن يكون عدم استحقاق العقوبة على أحد نحوين ..

الأول: عدم استحقاقها من جهة عدم ثبوت الحكم الإلزامي بالنسبة للصبي رأساً، أي أن المجعول شرعاً هو الوجوب والحرمة بالنسبة للبالغين خاصة.

الثاني: عدم استحقاقها من جهة عدم تنجز التكليف الإلزامي بالنسبة للصبي مع شموله له، فيكون حال البلوغ حال الجهل وحال العجز الناشئ عن عدم إمكان الجمع بين التكليفين في دخالتهما في تنجز الحكم لا في فعليته.

أي كما أن الحكم الواقعي ثابت في حق الجاهل البسيط المعذور في جهله، ولكنه لا يعاقب على مخالفته لعدم تنجز التكليف في حقه، وهكذا الحال بالنسبة لمن توجه إليه تكليفان أحدهما مهم والآخر أهم، فإنه إذا صرف قدرته في امتثال التكليف بالأهم، فإن التكليف بالمهم وإن كان فعلياً في حقه إلا أنه غير منجز عليه ـ وذلك لأن أصل القدرة على إتيان متعلق التكليف شرط في فعلية التكليف، وأما القدرة على الجمع بين الإتيان به والإتيان بمتعلق واجب آخر فهي على التحقيق شرط في التنجز ـ كذلك الحال في البلوغ، أي أنه يكون معتبراً في تنجز الحكم لا في فعليته، فالحكم يصير فعلياً في حق الصبي إلا أنه لا يعاقب على مخالفته.

ففي مورد الحج يكون وجوبه شاملاً للصبي والبالغ على حد سواء

ويصير فعلياً في حقهما جميعاً، ولكن لا يتنجز في حق الصبي، فلا يستحق العقوبة بمخالفته.

هذا ولكن الصحيح عدم تمامية النحو الثاني.

أما بناءً على مسلك من يرى أن استحقاق العقوبة إنما هو بمناط هتك حرمة المولى وكونه من مدركات العقل العملي، فلأنه مما لا يناله الرفع الشرعي إلا بتبع منشأه أي الحكم ـ كما تقدم ـ فلا يعقل شمول الحكم للبالغ والصبي على حد سواء مع تحديد المؤاخذة ورفعها عن الصبي.

والقياس بمورد الجاهل البسيط المعذور في جهله غير تام، لأن المرفوع في حقه هو الحكم نفسه ولكن رفعاً ظاهرياً لا واقعياً، ومرجعه إلى نفي وجوب الاحتياط عليه، فلا يعد بمخالفته للحكم الواقعي هاتكاً لحرمة المولى حتى يحكم العقل عليه باستحقاق العقوبة، وهذا بخلاف المقام حيث إن الرفع فيه واقعي ولا صحة للرفع الظاهري.

وأما بناءً على مسلك من يرى أن استحقاق العقوبة في مخالفة التكاليف الإلزامية إنما هو من جهة المجازاة المقرّرة من قبل الشارع المقدس نفسه ولو بالنظر إلى اندماج الوعيد على الترك أو الفعل في نفس الحكم، فقد يقال في بادئ النظر: إنه لا مانع من شمول الحكم الإلزامي للبالغ والصبي من غير تحديد الوعيد على المخالفة بما إذا حصلت بعد البلوغ، فإن المفروض ـ من جهة ـ أن أمر الوعيد بيد الشارع المقدس فبإمكانه رفعه عمن يشاء، ومن المعلوم ـ من جهة أخرى ـ أن ما به قوام الحكم المولوي هو أصل جعل الوعيد على المخالفة أي الوعيد في الجملة، ولذلك جاز تحديده بغير موارد الجهل عن عذر والعجز عن الجمع بين امتثال تكليفين ـ كما مر ـ فلا مانع من تحديده أيضاً بما بعد الوصول إلى سن البلوغ.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحاً، فإن تحديد الحكم الجزائي وجعله مخصوصاً ببعض موارد حصول المخالفة للتكليف الإلزامي وإن كان أمراً معقولاً في حدّ ذاته، ولكن العقلاء لا يستسيغون التحديد إلا فيما يكون من قبيل

الحالات الطارئة كالجهل والعجز، بأن يجعل موضوع الحكم الجزائي خصوص من خالف الحكم الإلزامي عالماً عامداً أو متمكناً من الجمع بين امتثاله وامتثال التكليف بالأهم، وأما في مورد الصبا ونحوه من الأمور غير الطارئة فلا يستسيغون ذلك، ولا يجدون مبرراً لمخاطبة الصبي منذ بداية تمييزه بالتكليف الإلزامي مع جعل العقوبة على المخالفة بعد البلوغ، بل المناسب في نظر العقلاء هو تأخير أصل الخطاب إلى ما بعد البلوغ.

فبذلك ظهر أنه سواء قيل بأن استحقاق العقوبة على مخالفة التكاليف الإلزامية إنما هي من مدركات العقل العملي أو من مجعولات الشارع المقدس لا وجه للقول بشمول التكاليف الإلزامية للصبيان مع عدم تنجيزها عليهم إلا بعد البلوغ. فهذا الوجه في تفسير حديث رفع القلم عن الثلاثة غير صحيح.

والنتيجة: أن مفاد الحديث الشريف هو نفي الحكم الإلزامي عن الصبي سواء أكان المرفوع هو قلم التشريع أو قلم المؤاخذة.

وبذلك تتبين تمامية الاستدلال بهذا الحديث على عدم تكليف الصبي بالأحكام الإلزامية ومنها الحج.

وبالإضافة إلى ذلك يمكن استفادة عدم وجوب الحج على الصبي من الروايات الآتية[1] الدالة على وجوب حجة الإسلام بعد البلوغ وإن حج قبل ذلك، بضميمة ما تقدم[2] مما دل على أنه لا يجب الحج في العمر إلا حجة واحدة.

وتقريب ذلك: أن يقال: إنه لو كان الحج واجباً على الصبي قبل بلوغه لما وجب عليه بعد البلوغ، لأن المفروض أن الذي يجب على العباد إنما هو حجة واحدة في العمر، وحيث ثبت وجوب أدائها بعد البلوغ كشف ذلك عن عدم وجوبه قبله، وإلا لوجبت مرة قبل البلوغ ومرة بعده، وهو مناف لما دل على أن الله سبحانه وتعالى لم يفرض على العباد الحج إلا مرة واحدة في العمر، وهم يطيقون أكثر من ذلك.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٨. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٦.

(٢) المحاسن ج:١ ص:٢٩٦. علل الشرائع ج:١ ص:٢٧٣.

فالنتيجة: أنه وإن كان مقتضى إطلاق الآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ هو وجوب الحج على الصبي المميز، إلا أنه لا بد من تقييده، لا لمجرد قيام التسالم والإجماع على ذلك، بل لحديث رفع القلم عن الثلاثة، بالإضافة إلى الوجه المذكور آنفاً.

إذاً عدم وجوب الحج على غير البالغ مما لا إشكال فيه، ولكن هناك بعض الإشكالات في تحديد علامات البلوغ، وسيأتي بعض البحث في ذلك بمناسبة بعض الروايات القادمة.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول أي عدم وجوب الحج على غير البالغ.

٢ ـ وأما الأمر الثاني وهو صحة حج غير البالغ ـ ومورد الكلام هنا هو خصوص المميّز كما يظهر من عبارة السيد الأستاذ ﷺ في المتن ـ فالمراد بها هو شرعية حجه، أي أن الشارع المقدس قد أمره بأداء الحج ولكن على وجه الاستحباب لا الوجوب، فالحج الصادر منه يقع صحيحاً أي مطابقاً لما هو مأمور به شرعاً، أو أنه يكون مشتملاً على الملاك غير الإلزامي المنظور للشارع المقدس وإن لم ينشئ حكماً على وفقه، وذلك لأنه لو لم يكن كذلك ـ أي لم يكن مطلوباً ولا مشتملاً على الملاك ـ يقع لغواً. نعم قد يقصد بتحريض الصبي على الإتيان بالعبادات كالصلاة والصيام تمرينه عليها، حتى يتعود عليها بعد بلوغه، وهذا أمر آخر.

وكيفما كان فيمكن الاستدلال على صحة حج الصبي بعدة وجوه، بعضها عامة تأتي في جميع العبادات، وبعضها خاصة بباب الحج ..

(الوجه الأول): أن أدلة وجوب الصلاة والصيام والحج وغيرها من العبادات تقتضي بنفسها شرعية عبادة الصبي، وذلك بعد تقييدها بحديث رفع القلم، ولهذا الوجه عدة تقريبات ..

التقريب الأول: أن إطلاقات أدلة التكاليف كالأوامر المتعلقة بالصلاة والصيام والحج وغيرها تشمل الصبيان، ولكن قد رفع عنهم الإلزام بها بموجب ما دل على رفع القلم عن الصبي، وأما أصل محبوبيتها ومطلوبيتها فهو باقٍ على

حاله، ويكفي في الحكم بصحة ما يصدر منها عن الصبي.

وهذا الوجه ربما يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني ﷺ، حيث حكي عنه أنه قال[1]: إن الخطاب المتوجه إلى الصبي هو بعينه الخطاب المتوجه إلى البالغ، غاية الأمر أن هذا الخطاب الواحد بالنسبة إلى البالغين يفيد الإلزام دون الصبي من جهة رفع القلم عنه، وأما أصل الطلب الملازم مع الاستحباب فهو باقٍ لعدم كون رفعه منة، وأن ما في رفعه الامتنان هو الإلزام فقط.

وقد تعرض السيد الأستاذ ﷺ لمثل هذا الكلام وأورد عليه[2]..

أولاً: بأن (التكاليف الشرعية أمور غير قابلة للتجزئة والتقسيم إلى إلزام ومحبوبية حتى يبقى أحدهما عند ارتفاع الآخر ـ نظير ما ذكروه في محله من أنه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز ـ لأنها بسائط بحتة صادرة عن الشارع فإذا فرضنا أن هذا الأمر الواحد البسيط قد رفعه الشارع عن الصبي فلا يبقى هناك شيء يدل على محبوبية العمل في نفسه).

وثانياً: بأن (الأحكام الإلزامية من الوجوب والتحريم مما لا تناله يد الجعل والتشريع لأن ما هو مجعول للشارع إنما هو الاعتبار ـ أعني اعتباره شيئاً على ذمة المكلفين ـ وهو ملزوم لتلك الأحكام الإلزامية، وأما الأحكام الإلزامية بنفسها فهي أحكام عقلية يدركها العقل بعد اعتبار الشارع وجعله، وذلك لأنه إذا اعتبر العمل على ذمة المكلفين ولم يرخصهم في تركه، فلا محالة يدرك العقل لابدّية ذلك العمل واستحقاق المكلف العقاب على مخالفته.

فتحصل أن الإلزام من المدركات العقلية ومجعول الشارع أمر آخر، وعليه فلا معنى لرفع الإلزام بالحديث، لأنه ليس من المجعولات الشرعية كما عرفت فلا مناص من أن يتعلق الرفع بالاعتبار الذي عرفت أنه فعل الشارع ومجعوله، فإذا فرضنا أن الشارع رفع اعتباره في حق الصبي فمن أين يستفاد محبوبية العمل

---

(١) كتاب الصلاة (تقريرات المحقق الآملي) ج:١ ص:٥٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٢ ص:١٧٨، ولاحظ دروس في فقه الشيعة ج:٣ ص:٢٤٠.

بالإضافة إليه؟!).

وحاصل الوجهين: أن هذا التقريب لا يتم لا على مسلك المشهور في حقيقة الوجوب ولا على المسلك المختار لدى السيد الأستاذ ﷺ في حقيقته.

أما على المسلك المشهور فلأن الوجوب وإن كان مجعولاً للشارع المقدس ومدلولاً للكلام ولكنه معنى بسيط لا يقبل التجزئة، فهو غير مركب من مطلوبية والزام، وفي حالة رفعه في حق الصبي فإن الرفع يتعلق بهذا الأمر الوحداني البسيط، فلا معنى للقول ببقاء أصل الطلب والمحبوبية. وأما على مسلك السيد الأستاذ ﷺ ـ وفاقاً للمحقق النائيني ﷺ ـ من أن ما يفعله المولى ليس إلا هو جعل الشيء على ذمة المكلف وأما الإلزام فهو من مدركات العقل، فلأن ما يمكن أن يكون مشمولاً لحديث الرفع إنما هو نفس اعتبار الشيء على ذمة المكلف ـ دون الإلزام الذي هو من المدركات العقلية ـ وفي حالة رفعه لا يبقى شيء يستكشف منه مطلوبية الفعل.

ويضاف إلى ما أفاده ﷺ: أن الحال كذلك على مسلك من يقول أن الوجوب والاستحباب لهما عنصر شكلي وعنصر معنوي، والعنصر الشكلي هو البعث أو الطلب أو جعل الفعل على ذمة المكلف أو نحوها من المعاني، وهو معنى بسيط في كل الأحوال، إما أن يندمج فيه الوعيد على الترك فيكون وجوباً، وإما أن يندمج فيه الوعد على الفعل فيكون استحباباً، ولا يمكن أن يكون خالياً من أي عنصر معنوي. ففي حالة رفع الوعيد على الترك الذي هو العنصر المعنوي للوجوب لا يمكن أن يبقى العنصر الشكلي وحده، ولا معنى لحلول عنصر معنوي آخر ـ هو الوعد على الفعل ـ مكانه، فحديث رفع القلم عن الصبي إنما يقتضي عدم ثبوت التكليف الإلزامي في حقه ولا يقتضي ثبوت التكليف الاستحبابي.

والحاصل: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في الإيراد على هذا التقريب في محله.

ومن الغريب أن بعض الأعلام (طاب ثراه) من تلامذته ﴿قدس سره﴾[1] قد خلط بين التقريب المذكور في الاستدلال على شرعية عبادات الصبي وبين الوجه الثالث الآتي فحسبهما وجهاً واحداً، وناقش فيما أفاده السيد الأستاذ ﴿قدس سره﴾ مما تقدم نقله آنفاً على هذا الأساس، ولكن سيأتي أن المناقشة لا تتعلق بمورد كلامه ﴿قدس سره﴾ أصلاً.

التقريب الثاني: وهو يبتني على مقدمتين ..

المقدمة الأولى: أن المحقق في محله من علم الأصول أن حقيقة الحكم الوجوبي والاستحبابي هي النسبة الإيقاعية ـ أي إيقاع الشيء على ذمة المكلف ـ أو النسبة الطلبية ـ أي طلب الشيء من المكلف ـ وإنما الفرق بين الوجوب والاستحباب هو أنه في الاستحباب تقترن النسبة ـ سواء كانت إيقاعية أم طلبية ـ بالترخيص في الترك، وفي الوجوب لا تقترن هذه النسبة بالترخيص في الترك فيحكم العقل بلزوم الإتيان بالعمل، وهذا هو مبنى المحقق النائيني ومن وافقه ومنهم السيد الأستاذ (قُدسَ سرهما) كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

المقدمة الثانية: أن المستفاد من حديث رفع القلم إنما هو جواز الترك لا أزيد، أي أن الصبي لا يعاقب على ترك الواجب، لا عدم كونه مشمولاً للخطابات الشرعية أصلاً.

وهذا ما أشار إليه المحقق الهمداني ﴿قدس سره﴾ في بعض كلماته[2].

وفي ضوء هاتين المقدمتين تثبت شرعية عبادة الصبي من أدلة التكاليف العامة نفسها، فإن المفروض أن النسبة الإيقاعية أو الطلبية المستفادة من مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ تشمل البالغ وغيره على حد سواء، والمفروض أيضاً أن الذي يستفاد من حديث رفع القلم هو عدم معاقبة الصبي على شيء من أفعاله وتروكه، ومنها مخالفة التكليف بالصلاة والصيام والحج وغيرها، ومرجع هذا إلى الترخيص في ترك هذه العبادات، فإن

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٤ ص:٣١.

(٢) مصباح الفقيه ج:٩ ص:٣٦٠.

عدم العقوبة إنما هو من باب عدم استحقاقها لا من باب العفو، كما هو واضح.

وعلى ذلك فالتكليف بالحج ـ مثلاً ـ غير مقرون بالترخيص في الترك بالنسبة إلى البالغ فيلزمه بحكم العقل الإتيان به، ومقرون بالترخيص في الترك بالنسبة إلى الصبي فلا يلزمه العقل بأدائه بل يكون مستحباً في حقه، وهذا هو المطلوب.

ولكن هذا التقريب ليس بتام أيضاً ..

أما على المختار فللمناقشة في المقدمة الأولى، فإنه ليس الفرق بين الاستحباب والوجوب هو بما ذكر، بل باندماج الوعيد على الترك أو الوعد على الفعل في العنصر الشكلي للخطاب كما مرّ.

وأما على مسلك السيد الأستاذ تَتُّن فللمناقشة في المقدمة الثانية، فإن مفاد حديث رفع القلم عنده هو رفع قلم التسجيل الشرعي لا مجرد عدم المؤاخذة ليقال: إن مقتضاه مجرد الترخيص في الترك، فلا يمكن أن يستفاد من ضم حديث رفع القلم عن الصبي إلى أدلة التكليف بالعبادات استحبابها في حق الصبيان كما رامه المستدل.

التقريب الثالث: أن أدلة وجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها تدل بالمدلول المطابقي على أصل الوجوب، وبالمدلول الالتزامي على ثبوت الملاك، وحديث رفع القلم لا يصلح إلا لتحديد المدلول المطابقي، فينتج عدم ثبوت الوجوب في حق الصبي، وهو لا يقتضي سقوط المدلول الالتزامي، أي وجود الملاك في فعل الصبي، وثبوت الملاك يكفي في مشروعية العمل وصحته.

ولكن هذا التقريب ضعيف، فإن ثبوت الملاك في متعلق التكليف ليس من المداليل الالتزامية، بل من اللوازم العقلية للحكم الذي يدل عليه الكلام، فإن المدلول الالتزامي هو اللازم البين بالمعنى الأخص، ويقال: إنه ينعقد للكلام ظهور فيه، وليس ثبوت الملاك في دليل وجوب العبادات من هذا القبيل، مع أن في تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عن الحجية كلاماً مذكوراً في علم الأصول، والصحيح هو التبعية، وسيأتي الإيعاز إلى وجهه في موضع

آخر من هذا الشرح.

لا يقال: إن حديث رفع القلم وارد مورد الامتنان، ولا امتنان في رفع التكليف إلا مع وجود الملاك، إذ مع انتفاء الملاك من رأس لا امتنان في عدم جعل الحكم، فيمكن أن يستكشف من حديث الرفع نفسه أن الملاك المقتضي للإلزام قائم بفعل الصبي أيضاً، ولكن الشارع المقدس مَنّ عليه برفع التكليف عنه بتغليب مصلحة الإرفاق ونحوها، كما يذكر مثل ذلك في: ((رفع ما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه ..)) حيث يلتزم بثبوت الملاك في المضطر إليه والمكره عليه وأن رفع التكليف إنما هو لمصلحة التسهيل.

فإنه يقال: أولاً: إن ورود حديث رفع القلم مورد الامتنان غير واضح، كما سيأتي التعرض إليه.

وثانياً: إنه لو سلّم وروده مورد الامتنان إلا أنه يكفي فيه أصل رعاية جانب التخفيف والإرفاق، ولا يلزم أن يكون مع بقاء الملاك بحيث يقتضي مشروعية العبادة في حق الصبي.

توضيح ذلك: أن المصلحة المترتبة على الفعل إذا كانت بحيث تدعو في حدّ ذاتها إلى إيجابه والإلزام به ولكن عارضتها مصلحة التخفيف والتسهيل بالنسبة إلى بعض الناس فلا محالة يحصل الكسر والانكسار بينهما بالنسبة إلى أولئك الأشخاص، فإما أن تكون النتيجة مجرد الترخيص لهم في ترك الفعل مع بقاء المصلحة المقتضية للإتيان به بحدٍّ تقتضي محبوبية صدوره منهم من غير إلزام.

وإما أن تكون النتيجة عدم مشروعية ذلك الفعل في حقهم بالمرّة، وذلك حيث تكون مصلحة التخفيف والتيسير بدرجة عالية من الأهمية وتتغلّب على مصلحة الفعل فيصبح فاقداً للملاك حتى غير الإلزامي منه.

ويعبّر الفقهاء (رضوان الله عليهم) عن سقوط التكليف في مثله بكونه (عزيمة)، كما في مورد سقوط صيام شهر رمضان للمرض، فإن المريض ـ أي الذي يضره الصيام صحياً ـ لا يصح منه الصيام حتى لو كان الضرر الناجم منه مما لا يحرم تحمله شرعاً.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إنه لولا قيام الأدلة الخاصة لا سبيل إلى إحراز أن مصلحة التخفيف والإرفاق بالنسبة إلى الصبيان هل تقتضي مجرد عدم إلزامهم بأداء العبادات من الصلاة والصيام والحج وأضرابها أو أنها تقتضي عدم مشروعيتها في حقهم بالمرّة؟

ولا ينبغي أن يقاس المقام بموردي الاضطرار والإكراه، فإنهما لما كانا من العناوين الثانوية فمقتضى الفهم العرفي ثبوت الملاك بالعنوان الأولي في موردهما، فإذا كان هناك أثر يترتب على وجود الملاك في الفعل المضطر إليه مثلاً بعنوانه الأولي يترتب ذلك الأثر لا محالة، وأما في مورد الصبا فليس الحال كذلك، فتدبر.

والنتيجة: أن الأدلة العامة للتكليف لا تفي بإثبات وجود الملاك في العبادة التي يأتي بها غير البالغ، فلا طريق إلى إحراز مشروعيتها من هذه الجهة.

وبهذا يظهر النظر فيما أفاده السيد الحكيم ﷺ[1] من (أن حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم لما كان امتنانياً لا يصلح أن يرفع نفس المشروعية التي هي من لوازم ملاك الأمر أو الرجحان، إذ ليس في رفعها امتنان، وإنما يرفع مجرد الإلزام لأن في رفعه كمال الامتنان).

وقوله ﷺ أيضاً[2]: (إن حديث رفع القلم بمناسبة وروده في مقام الامتنان إنما يرفع التكليف والإلزام لأنه الذي في رفعه الامتنان لا غير، فيكون فعل الصبي كفعل البالغ من جميع الجهات إلا من حيث الإلزام فإنه غير ملزم به، وإن كان واجداً لملاك الإلزام كفعل البالغ).

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:٨ ص:٤٢٤، والظاهر أن ما أفاده ﷺ في (ج:٧ ص:١٠١) من (أن (أن إطلاق أدلة التشريع شامل للبالغ والصغير، وحديث رفع القلم إنما يرفع الإلزام، لأنه الذي في رفعه الامتنان ولا يصلح لرفع الرجحان والمشروعية) يرجع إلى ما تقدم نقله عنه في أعلاه، وليس المقصود به أن دليل الوجوب يدل على أصل رجحان الفعل وعلى الإلزام به، وحديث الرفع يرفع الثاني دون الأول وهو كافٍ في المشروعية ـ كما مرّ مثله في التقريب الأول ـ ليناقش بما تقدم هنالك، فتدبر.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج:٥ ص:١٧١ (بتصرف).

وجه النظر: أنه لا سبيل إلى إحراز اشتمال فعل غير البالغ على الملاك بعد انتفاء الوجوب في حقه واحتمال أن تكون مصلحة الإرفاق بحيث تقتضي انتفاء الملاك عنه بالمرّة، فلا محل للقول بأنه مثل فعل البالغ من حيث الاشتمال على الملاك، وحديث الرفع لا يصلح لرفع المشروعية التي هي من لوازم الملاك، فتدبر.

(الوجه الثاني): ما ذكره السيد الأستاذ ﵀[1]وآخرون، وهو يبتني على أمرين ..

أحدهما: أنه قد دلت النصوص على أمر الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بأداء الصلاة والصيام وغيرها من العبادات.

ثانيهما: أنه قد ثبت في علم الأصول أن الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل حقيقة وهو ظاهر في المولوية، أي أنه يستظهر منه عرفاً أن ذلك الفعل مطلوب للشخص الأول من الشخص الثالث وإن لم يأمره به الشخص الثاني، لا أنه مطلوب منه إذا أمره به.

وعليه فأمر الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بأداء الصلاة وغيرها من العبادات يدل على أن الصلاة ونحوها من العبادات مطلوبة للمولى من الصبيان، سواء أمرهم بها الأولياء أم لا، ومن المعلوم أن مطلوبية هذه العبادات منهم تكون على وجه الاستحباب، لكونهم مرخصين في تركها.

فالنتيجة: ثبوت مشروعية عبادات الصبي من خلال الأمرين المذكورين.

وقد جعل غير واحد ـ ومنهم السيد الأستاذ ﵀[2]ـ شرعية عبادات الصبي وعدمها هي الثمرة الوحيدة للبحث عن أن الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل أم لا.

ولنبحث عن كلا الأمرين ..

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٢ ص:١٧٩، دروس في فقه الشيعة ج:٣ ص:٢٤١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج:٤ ص:٨٢.

١ ـ أما الأمر الأول أي أنه قد ورد أمر الأولياء بأمر صبيانهم بأداء الصلاة وغيرها من العبادات فيبدو أن الأساس فيه هو قوله عليه السلام في معتبرة الحلبي[١]: ((فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين)) وقوله عليه السلام في المعتبرة نفسها: ((فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم)).

وهناك رواية أخرى مروية في كتاب الجعفريات بسنده إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: ((مروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا من أبناء عشر سنين)).

وقد أوردها السيد الراوندي في نوادره ـ وهي في معظمها مقتبسة من كتاب الجعفريات[٢]ـ بهذا اللفظ: ((إذا كانوا أبناء ست سنين))، ولكن كتاب الجعفريات غير معتبر عند السيد الأستاذ قدس سره[٣]. وقد أوضحت حاله في موضع آخر[٤].

فالعمدة ـ إذاً ـ هي معتبرة الحلبي، ولكن الملاحظ أنه لم يذكر فيها غير الصلاة والصيام من العبادات كالحج الذي هو مورد الكلام في المقام، إلا أن السيد الأستاذ قدس سره ذكر في بعض كلماته[٥]: (أن من الواضح عدم فهم خصوصية لهاتين العبادتين بحسب الانسباق العرفي)، وعليه يمكن التعدي إلى سائر العبادات كالحج والعمرة وقراءة القرآن فضلاً عن الطهارات الثلاث: الغسل والوضوء والتيمم التي لها أيضاً جانب المقدمية بالنسبة إلى بعض العبادات الأخرى.

هذا وجه في إلحاق الحج بالصلاة والصيام المذكورين في معتبرة الحلبي.

وهناك وجه آخر يظهر من السيد الأستاذ قدس سره أيضاً، حيث أشار[٦] إلى أن ما دل على أمر الأولياء بإحجاج الصبيان يحقق صغرى (الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل).

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٤٠٩.
(٢) لاحظ مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج:١ ص:٣٢.
(٣) مباني تكملة المنهاج ج:١ ص:٢٢٧.
(٤) وسائل الإنجاب الصناعية ص:٥٧٢ وما بعدها.
(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) ص:٤٥٥.
(٦) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣١.

ولعل نظره الشريف تتئُ إلى أن الأمر بإحجاج الصبيان مطلق يشمل المميز وغير المميز جميعاً، ومن المعلوم أن إحجاج غير المميز يكون بإجراء مناسك الحج عليه والإتيان ببعضها بدلاً عنه، أي أن الإحجاج يكون فعلاً للولي نفسه فهو يحرم بالصبي أو يحرم عنه، ويجنبه كل ما يحرم على المحرم، ويطوف به، ويسعى به، ويقف به في الموقفين، ويرمي عنه، ويذبح عنه، ويحلق رأسه، كما ورد في النصوص، فكل هذه المناسك يأتي بها الولي ويجريها على الصبي، لا أنه يأمره بالإتيان بها، لفرض عدم أهليته لتلقي الأمر بذلك.

فدور الولي في إحجاجه ليس هو دور الآمر بأداء الحج بل دور المباشر في إجراء مناسكه عليه فيما يمكن فيه ذلك والإتيان بالبقية بدلاً عنه، فلا علاقة لهذا بما هو محل الكلام.

وهذا بخلاف الحال في إحجاج المميّز، فإنه ليس للولي إجراؤها عليه أو الإتيان بشيء منها بدلاً عنه ـ إلا بالنيابة عنه فيما يجوز فيه ذلك ـ بل لا بد أن يوفر له مقدمات الإتيان بأفعال الحج ثم يأمره بأدائها، فيذهب به إلى الميقات فيقول له: اغتسل، ثم يلقنه التلبية ويقول له: أحرم بها، ثم يذهب به إلى مكة المكرمة ويقول له: طف بالبيت، ثم يأمره بأداء صلاة الطواف، ثم السعي بين الصفا والمروة، وهكذا.

فالنتيجة: أن الأمر بإحجاج الصبيان المميزين ليس كالأمر بإحجاج الصبيان غير المميزين، فإن مرجع الأول في الحقيقة إلى أمر الأولياء بتوجيه الأمر إلى الصبيان بأداء الحج، فيندرج تحت كبرى (الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل) وهذا هو المطلوب.

أقول: يمكن الخدش في كلا الوجهين المذكورين ..

أ ـ أما الوجه الأول ـ وهو التعدي عن مورد معتبرة الحلبي الواردة بشأن الصلاة والصيام إلى الحج ـ فيمكن المناقشة فيه بأنه ليس مفاد المعتبرة إلا أمر الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بأداء الصلاة والصيام لغرض التمرين والتعود على أدائهما بعد البلوغ، لا من حيث مطلوبية هاتين العبادتين من الصبي في حال

صباه.

فإن بني على التعدي عن مورد المعتبرة ـ أي الصلاة والصيام ـ إلى جملة أخرى من العبادات فليس هو إلا على هذا الوجه، أي لأجل تمرين الصبيان على أداء تلك العبادات لا غير. ولتوضيح الحال لابد من ذكر الرواية بتمامها ..

فقد روى الحلبي عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام أنه قال[1]: ((إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين. ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم إن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل فإذا غلبهم العطش والغرث[2] أفطروا، حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم فإذا غلبهم العطش أفطروا)).

وواضح من خلال ذيل الرواية أعني قوله عليه السلام: ((حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه)) أن أمر أهل البيت عليهم السلام صبيانهم بالصيام حسب طاقتهم إنما كان لغرض التمرين والتعود على أدائه بعد البلوغ، فيكون الحال كذلك فيما ورد من أمر الإمام عليه السلام الشيعة بأمر صبيانهم بالصيام ما استطاعوا من ذلك.

ومقتضى السياق أن يكون أمر الصبيان بأداء الصلاة كذلك، أي لأجل أن يتعود الصبي أداءها فلا يفوته شيء منها بعد بلوغه[3].

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٤٠٩.

(٢) أي الجوع.

(٣) يمكن أن يقال: إنه لما كان المذكور في المعتبرة بشأن الصيام هو أمر الصبيان بصوم بعض النهار بمقدار نصفه أو أزيد أو أقل فلا محالة يكون ذلك على وجه التمرين، إذ لا يحتمل شرعية الصيام في قسم من النهار. وأما بالنسبة إلى الصلاة فالمذكور في المعتبرة أمر الصبيان بأدائها، وهو ظاهر في الإتيان بها كاملة الأجزاء والشرائط فلا يتعين فيها التمرينية، وعلى ذلك فلا وجه للتمسك بقرينة السياق لجعلهما من وادٍ واحد.

ولكن يمكن الجواب عنه ـ مضافاً إلى عدم اختصاص ما ورد في المعتبرة بصيام بعض النهار بل شموله لما إذا أطاق الصبي صيام النهار بكامله ـ أنه لا ظهور لأمر الصبيان بالصلاة في الإتيان بها بجميع أجزائها وشرائطها المعتبرة في صلاة البالغ حتى من حيث طهارة البدن واللباس مثلاً ـ وهي مما لا يسهل التقيّد بتوفرها في الصبي ابن السبع سنين دائماً ـ بل لا يبعد أن يكون المستفاد

وعلى ذلك فمفاد هذه المعتبرة هو الإيعاز إلى الأولياء ـ الذين يتحملون شرعاً مسؤولية تنشئة أولادهم نشأة إسلامية صحيحة ـ بأن يسعوا في تعويدهم على الصلاة والصيام وهم صغار قبل سن البلوغ الشرعي حتى يلتزموا بأداء هاتين الفريضتين بعد إبلوغ، ويجري هذا بالنسبة إلى سائر الأعمال الصالحة من العبادات وغيرها، فإن من المعلوم أن للممارسة والتمرين في حال الصبا دوراً أساسياً في التزام الصبي بعد بلوغه بما تعود عليه قبل ذلك.

وأما ما ورد في المعتبرة من الاختلاف في السن الذي يؤمر فيه الصبي بالصلاة عن السن الذي يؤمر فيه بالصيام، وكذلك ما ورد فيها من التخفيف في الصيام نصف النهار أو أقل أو أكثر ولم يذكر نظيره في الصلاة ـ كأن يؤمر بالصلاة الرباعية مثلاً بمقدار ما يتيسر له من ركعاتها ـ فهو من جهة أن أداء الصيام لما كان أصعب بكثير على الصبي من أداء الصلاة فمقتضى المداراة معه والتدرج في تعويده على الصوم هو أمره به في سن متأخرة حتى يكون أقوى على تحمله، وكذلك يؤمر به بمقدار ما يطيق ويتحمل من صيام اليوم ولا يحمل فوق طاقته.

ولا حاجة عادة إلى نظير هذا التدرج والتخفيف فيما يتعلق بأداء الفريضة الواحدة من الصلاة، فإن ابن السبع سنين ـ مثلاً ـ يأتي بها حتى الرباعية منها متابعة لوليه بكل يسر وسهولة. نعم قد يكون مقتضى التدرج والمداراة أن لا يؤمر بأداء جميع الفرائض الخمس في أوقاتها بل يتدرج معه فيها، فيؤمر أولاً بما يسهل عليه أداؤها ثم بالباقي شيئاً فشيئاً، وهذا أمر آخر ليس في الرواية تعرض له.

وأما ما ذكره الإمام عليه السلام من الاختلاف في السن الذي كان يأمر فيه الأئمة عليهم السلام صبيانهم بالصلاة والصيام عن السن الذي أمر عليه السلام الشيعة بأن يأمروا فيه صبيانهم بهما فهو من جهة أن الأئمة عليهم السلام قد دأبوا على أن يسبقوا

منه بقرينة كون أمر الصبيان بالصيام لغرض تعويدهم عليه هو كون أمرهم بالصلاة للغرض نفسه ولا ينافيه عدم اشتمالها على بعض الأجزاء أو الشرائط أحياناً، فتأمل.

الناس في الخيرات ويحملوا أنفسهم وأهل بيتهم ما هو الأصعب والأشد في مختلف المجالات، انسجاماً مع دورهم باعتبارهم قادة العباد والقدوة الحسنة لهم.

وكيفما كان فالمستظهر من معتبرة الحلبي المذكورة هو أن أمر الأولياء للصغار بأداء الصلاة والصيام إنما هو لغرض التمرين والتعويد، ولا يستفاد منها كون الصلاة والصيام مطلوبين منهم، ولعل السيد الأستاذ ﵀ الذي استفاد شرعية عبادات الصبي من هذه الرواية إنما لاحظ المقطع المنقول منها في كتاب الصلاة من الوسائل[1] حيث اقتصر الحر العاملي ﵀ على نقل قوله ﵇: ((إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين)) وليس فيه قرينة على كون المراد هو تمرينهم على أداء الصلاة، إلا إذا لوحظ المقطع الآخر من الرواية أي المتعلق بالصيام الذي يستفاد منه كون أمر الصبيان به لمجرد التمرين، فيكون مقتضى قرينة السياق كون الأمر بالصلاة كذلك.

هذا وقد ظهر مما تقدم أنه لا وجه لإلحاق الحج والعمرة بالصلاة والصيام فيما ورد في معتبرة الحلبي من الأمر بتمرين الصبيان عليهما فإنه لا حاجة فيهما إلى التمرين، إذ لا يؤديان وجوباً إلا مرة واحدة في العمر، بخلاف الصلاة والصيام كما هو واضح.

مع أنه لو سُلِّم الإلحاق بلحاظ الحج والعمرة المستحبين فليس مقتضاه شرعية حج الصبي وعمرته، فتدبر.

ب ـ وأما الأمر الثاني وهو استفادة أمر الأولياء بأمر الصبيان المميزين بأداء الحج مما ورد من الأمر بإحجاج الصبي، فيمكن المناقشة فيه بأن النصوص الواردة بشأن حج الصبيان بين ما لا تدل على الأمر بالإحجاج وما لا تشمل الصبي المميز على سبيل منع الخلو، فليس فيها ما يدل على مرامه ﵀.

توضيح ذلك: أن عمدة الروايات الواردة في المسألة هي ..

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٣ ص:١٢ (ط:الإسلامية).

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار[١] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو إلى بطن مر ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم: يطاف بهم ويسعى بهم ويرمى عنهم، ومن لم يجد منهم هدياً فليصم عنه وليه)).

وهذه الصحيحة لا دلالة فيها على الأمر بإحجاج الصبي، بل هي مسوقة لبيان كيفية إحجاجه إذا أراد الولي ذلك، فإن الظاهر أن الإمام عليه السلام قد خاطب بقوله: ((قدموا من كان معكم من الصبيان)) جمعاً من أصحابه عليه السلام ممن كانوا يصطحبون معهم صبيانهم عند توجههم لأداء الحج من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة، فأراد عليه السلام إرشادهم إلى جملة مما يمتاز به حج الصبي عن حج البالغ، فالبالغ يجب أن يحرم للحج من مسجد الشجرة ولا يجوز له تأخير الإحرام عنه، وأما الصبي فيجوز أن يحرم به عند الوصول إلى الجحفة أو بطن مر، والبالغ يجب أن يطوف بنفسه ويسعى بنفسه ويرمي بنفسه ولكن الصبي يجوز أن يطاف به ويسعى به ويرمى عنه، والبالغ إذا لم يجد هدياً يصوم بنفسه والصبي يصوم عنه وليه.

وبالجملة: ليس في الصحيحة ما يدل على أمر الأولياء بإحجاج الصبيان ليتعلق بما نحن فيه.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن القدر المتيقن من موردها خصوص الصبي غير المميز، وشمولها للمميز ليس بذلك الوضوح. وسيأتي البحث عن هذا عند التعرض للوجه الرابع مما استدل به على مشروعية حج الصبي، فلاحظ.

الثانية: صحيحة زرارة[٢] عن أحدهما عليهما السلام قال: ((إذا حج الرجل بابنه

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص: ٤٠٩. ولاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٤، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥. ولاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٣، وتهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٩.

وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحج، فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه، ويطاف به ويصلى عنه)). قلت: ليس لهم ما يذبحون. قال: ((يذبح عن الصغار، ويصوم الكبار، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وإن قتل صيداً فعلى أبيه)).

وهذه الصحيحة لا تتضمن أيضاً الأمر بالإحجاج، بل هي بصدد بيان ما يلزم أن يصنعه الولي إذا حج بابنه الصغير، وهذا واضح.

ويضاف إلى ذلك أنه يمكن دعوى اختصاصها بالصبي غير المميز، بقرينة قوله عليه السلام: ((يصلى عنه)) فإن المميز إنما يؤمر بأداء الصلاة بنفسه ولا وجه لصلاة الولي بدلاً عنه، وسيأتي مزيد بحث حول هذه الجهة عند التعرض للوجه الرابع مما استدل به على مشروعية حج الصبي، فلاحظ.

الثالثة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وكنا تلك السنة مجاورين وأردنا الإحرام يوم التروية فقلت: إن معنا مولوداً صبياً. فقال: ((مروا أمه فلتلق حميدة، فلتسألها كيف تفعل بصبيانها)) قال: فأتتها فسألتها فقالت لها: إذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم، ثم أحرموا عنه، ثم قفوا به في المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ثم مروا الخادم أن يطوف به البيت وبين الصفا والمروة. وإذا لم يكن الهدي فليصم عنه وليه إذا كان متمتعاً)).

ومن الواضح أن مورد هذه الرواية هو الصبي غير المميز، فلا علاقة لها بما هو محل البحث.

مضافاً إلى أن دلالتها على الأمر بالإحجاج تبتني على أن يكون السؤال المقدر هو (هل نحج به أم نتركه من دون حج؟) ليكون جواب الإمام عليه السلام بقوله: ((مروا أمه فلتلق حميدة ..)) بمنزلة الأمر بإحجاجه وبتلقي كيفيته من حميدة، ولكن هذا ليس متعيناً بل يحتمل أن يكون السؤال المحذوف هو (كيف نحج به؟) أو ما هو بمعناه، أي إنهم أرادوا أن يحجوا به وإنما سألوا عن كيفيته فأرشدهم

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٠. ولاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٠.

الإمام عليه السلام إلى حميدة لتتعلم أم الصبي كيفية الحج به منها.

وهذا الاحتمال الثاني هو المتعين بالنظر إلى اشتمال الرواية بالنص المذكور في الكافي وفي الموضع الثاني من التهذيب على قول عبد الرحمن: (فكيف نصنع به؟) فإنه ظاهر في إرادة السؤال عن كيفية الحج بالصبي لا عن أصل الحج به وعدمه، فتدبر.

الرابعة: معتبرة الحكم[1]ـ وهو ابن حكيم الصيرفي كما سيأتي ـ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((الصبي إذا حُجّ به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر، والعبد إذا حُجّ به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق)).

هذه المعتبرة يمكن أن يقال: إنها شاملة للصبي المميز وإن كان المذكور فيها قوله عليه السلام: ((إذا حُجّ به)) الظاهر في حد ذاته في كون الصبي محلاً للحج الصادر من الولي لا أنه يأتي به بنفسه، ولكن لا يبعد شموله للمميز أيضاً بعناية تبعيته لوليه في السير إلى الأراضي المقدسة والإتيان بالمناسك فيها.

والقرينة على هذا هو استخدام التعبير المذكور نفسه في حق العبد في ذيل المعتبرة حيث قال عليه السلام: ((والعبد إذا حُجّ به)) مع وضوح أن العبد يحج بنفسه، فلا بد أن يكون استخدام هذا التعبير بشأنه بعناية كونه تابعاً لمولاه في ذهابه وإيابه وسائر أفعاله، فتدبر.

فالنتيجة أن هذه الرواية وإن كان يمكن دعوى شمولها للصبي المميز، ولكن الملاحظ أنها لا تشتمل على الأمر بالإحجاج، فلا علاقة لها بما نحن فيه.

الخامسة: معتبرة إسحاق بن عمار[2]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام. قال: ((قل لهم: يغتسلون ثم يحرمون. واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم)).

ويمكن تقريب تعلق هذه المعتبرة بما نحن فيه مبنياً على أمرين ..

الأول: أن مفاد قوله عليه السلام: ((قل لهم يغتسلون ..)) هو أمر إسحاق بن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٠٤.

عمار بأن يأمر غلمانه بأداء الحج بعد إتيانهم بالعمرة وعدم تركهم إياه.

الثاني: أن المراد بالغلمان في الرواية هو الصبيان، وهذا ما يظهر من جمع منهم المحقق السبزواري[١]، وصاحب الوسائل[٢]، والسيد الحكيم[٣]، والسيد الأستاذ[٤](قدس الله أسرارهم)، ولكن هناك من الفقهاء (رضوان الله عليهم) من حمل الغلمان في الرواية على المماليك[٥]ومنهم المحقق الأردبيلي[٦]وصاحب الحدائق[٧]. وأما صاحب الجواهر[٨]فيظهر منه التردد بين الوجهين.

والغلمان جمع غلام، وهو وإن ذكر جمع من اللغويين[٩]أنه (الطارّ الشارب) أي الذي طلع ونما شاربه مما يقتضي بلوغه شرعاً فلا يشمل غير البالغ، إلا أن هذا غير دقيق بل الغلام أعم من البالغ وغيره كما يظهر بملاحظة المعاجم اللغوية[١٠]وموارد الاستعمال، وسيأتي تحقيقه في شرح المسألة التاسعة إن شاء الله تعالى.

وعلى ذلك فالغلام يشمل البالغ والصبي والمملوك وغيره فيمكن التمسك بإطلاق المعتبرة ـ من حيث عدم استفصال الإمام عليه السلام في مورد سؤال إسحاق ـ والبناء على أن الحكم المذكور فيها يشمل الصبي المميز الذي هو محل الكلام،

---

(١) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج:١ ص:٥٨٣.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٨ ص:٢٠٧ (ط:الإسلامية).

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:١٩.

(٤) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٣٩.

(٥) ولعل هذا هو ظاهر الكليني قدس سره في الكافي حيث ذكر باباً بعنوان (حج الصبيان والمماليك) وأورد فيه أولاً جملة من الأحاديث المتعلقة بحج الصبيان، ثم جملة من الأحاديث المتعلقة بحج المماليك، ورواية إسحاق بن عمار ذكرها في عداد الأخيرة.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٦ ص:٦٩.

(٧) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٣١.

(٨) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٨ ص:٢٥٩.

(٩) لاحظ تهذيب اللغة ج:٨ ص:١٣٦، ومعجم مقاييس اللغة ج:٤ ص:٣٨٧، والمحكم ج:٥ ص:٥٣٧، ومفردات ألفاظ القرآن الكريم ص:٣٧٧.

(١٠) لاحظ تهذيب اللغة ج:٨ ص:١٤١، والمحكم ج:٤ ص:٣١٩.

فتأمل.

فالنتيجة أن هذه الرواية تفي بمرام السيد الأستاذ ﷺ من ورود الأمر بأمر الصبيان المميزين بأداء الحج، فيندرج في كبرى (الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل).

أقول: يمكن الخدش في الأمر الأول المذكور من جهة أن في مفاد سؤال إسحاق بن عمار وجوهاً أبرزها وجهان ..

١ ـ أن غلمانه قد دخلوا مكة بعمرة مفردة وذهبوا معه إلى عرفات من غير أن يحرموا للحج، لأنهم لم يريدوا أن يحجوا إما تخفيفاً على أنفسهم وإما ليتمكنوا من خدمته بصورة كاملة وإما لغرض آخر، فسأل الإمام عليه السلام هل أن في ذلك بأساً؟ فأمره الإمام عليه السلام في الجواب بأن يأمر غلمانه بأداء الحج، وأمر أن يكون حجهم حج التمتع لا حج الإفراد.

٢ ـ أن غلمانه قد دخلوا مكة بعمرة التمتع ثم خرجوا إلى عرفات من غير إحرام لحج التمتع جهلاً أو نسياناً فسأل الإمام عليه السلام عن حكمهم في هذا الحال. فأجاب عليه السلام بأن يقول لهم: يغتسلون ويحرمون، أي في مكانهم، ثم نبه على لزوم الذبح عنهم، أي أن هديهم يكون عليه وليس له أمرهم بالصيام بدلاً عن الهدي.

فإن كان المراد هو الوجه الأول كان جواب الإمام عليه السلام متعلقاً بما هو محل الكلام ولا إشكال، وأما إن كان المراد هو الوجه الثاني فالأمر المستفاد من جوابه عليه السلام ظاهر في مجرد الإرشاد إلى أنه يمكن تجاوز الخلل الحاصل بترك الإحرام لحج التمتع من مكة بالإتيان به في عرفات نفسها، وليس له ظهور في المولوية ليندرج في كبرى (الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل)، فتدبر.

هذا وقد ظهر مما تقدم: أنه ليس في النصوص الواردة في حج الصبي ما يدل على الأمر بإحجاج الصبي المميز ليقال: إن مرجعه إلى أمر المولى بأمر الصبي بأداء الحج ولا يستفاد الأمر بالأمر بالحج من شيء منها ليندرج في الكبرى المذكورة كما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

هذا كله في الأمر الأول الذي يبتني عليه الاستدلال المتقدم.

٢ ـ وأما الأمر الثاني ـ وهو أن الأمر بالأمر بفعل ظاهر في الأمر المولوي بذلك الفعل وكونه مطلوباً للآمر الأول وإن لم يصدر أمر من الآمر الثاني ـ فتوضيح الحال فيه أن الأنحاء المتصورة في مورد الأمر بالأمر ثلاثة ..

النحو الأول: أن يكون الشخص الثاني مأموراً بإصدار الأمر المولوي بالقيام بفعل إلى الشخص الثالث على وجه النيابة عن الشخص الأول.

ومقتضى هذا النحو أن الشخص الثالث لا يجب عليه القيام بذلك الفعل ما لم ينشئ الشخص الثاني أمراً إليه بذلك، وإن علم بصدور الأمر من الشخص الأول إلى الثاني، فإنه ليس على الشخص الثالث تكليف ما لم يصدر الأمر من الشخص الثاني متوجهاً إليه. فإذا صدر الأمر وأتى بالمأمور به يعد مطيعاً للشخص الأول لا للشخص الثاني، فإن دور الشخص الثاني يتمحض في كونه وسيطاً في إنشاء الوجوب أو الاستحباب، وليس هو الآمر حقيقة ليكون المأمور مطيعاً له.

ثم إنه لا بد أن يفترض في هذا النحو ثبوت الولاية للشخص الأول على الثالث بحيث يحق له أن يأمره بالإتيان بذلك الفعل، وأما الشخص الثاني فلا حاجة إلى فرض ثبوت ولايته على الشخص الثالث كما هو واضح.

النحو الثاني: أن يكون الشخص الثاني مأموراً بإصدار الأمر المولوي بالقيام بفعل إلى الشخص الثالث على وجه الولاية لا النيابة، أي إعمالاً لولايته على الشخص الثالث، وذلك فيما يحق له أن يوجه إليه الأمر المولوي بالإتيان بذلك الفعل.

وولاية الثاني على الثالث قد تكون ثابتة في رتبة سابقة على الأمر إما من جهة الآمر الأول نفسه أو من جهة أخرى.

ومثال الأول ولاية النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام على الناس، فإنها ثابتة من قبل الله تعالى وفي رتبة سابقة على صدور الأمر منه عز وجل إلى نبيه الكريم ﷺ بأن يأمر الناس بالإتيان بكذا، فيجب على الناس إطاعة أمره ﷺ

بذلك من جهة ولايته عليهم.

ومثال الثاني ولاية الأب على ولده فإنها ثابتة من جهة الشرع والعرف في الجملة وفي مرتبة سابقة على أمر الجد ـ مثلاً ـ للأب بأن يأمر ولده بالقيام بعمل معين، حيث يكون في دائرة ولاية الأب عليه، فيجب على الولد إطاعته من جهة ولايته عليه.

هذا فيما إذا كانت ولاية الشخص الثاني على الثالث ثابتة في رتبة سابقة على الآمر، وقد لا تكون كذلك فيستفاد ثبوتها له من الأمر نفسه بدلالة الاقتضاء، نظير ما ذكره الفقهاء (رضوان الله عليهم) من أن قول الشخص لآخر: (اعتق عبدك عني) يدل على طلب الأول من الثاني أن يدخل العبد في ملكه أولاً ثم يعتقه عنه، إذ لا عتق إلا في ملك، فيستفاد منه منحه سلطنة قبول هبة العبد له، إذ لولاها لا يمكنه أن يجعل العبد ملكاً له.

وفي المقام إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً على وجه الولاية بالقيام بعمل ما ولم يكن لزيد ولاية على خالد في مثل ذلك يدل بدلالة الاقتضاء على منح زيد الولاية على خالد في توجيه الأمر إليه وجعل حق الإطاعة له في ذلك.

هذا فيما يتعلق بالعلاقة بين الشخص الثاني والثالث، حيث ظهر أنه لا بد من أن تكون له الولاية عليه، بمعنى حق توجيه الأمر إليه بالإتيان بما طلبه الآمر الأول.

وأما العلاقة بين الشخص الأول والثالث فهي قد تكون من قبيل علاقة الثاني بالثالث أي يكون للأول ولاية على الثالث أيضاً كما أن للثاني ولاية عليه، وقد لا تكون كذلك ..

ومثال الأول ما إذا أمر الأب ولده قائلاً: (إئمر ابنك بفعل كذا) مما له الولاية في إلزامه بالإتيان به، فإن لكل من الأب والولد الولاية على من هو حفيد للأول وابن للثاني في أمره بالإتيان بذلك الفعل ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

ومثال الثاني ما إذا أمر الأب ولده قائلاً: (إئمر أجيرك بأن يفعل كذا) إذا

كان القيام بذلك الفعل من منافع الأجير المملوكة للولد، فإنه لا ولاية للأب في توجيه الأمر إليه مباشرة بالقيام بالفعل المطلوب له، ولكن للولد أن يأمره بذلك لفرض كونه مالكاً لمنافعه.

هذا ثم إنه في هذا النحو الثاني ـ أي فيما إذا كان الشخص الثاني مأموراً بإصدار الأمر إلى الثالث بالقيام بفعل على وجه الولاية ـ لا يجب على الثالث القيام بذلك الفعل قبل صدور الأمر من الثاني إليه، وإن علم بأن الأول قد أمر الثاني بإصدار هذا الأمر، وهذا واضح.

نعم إذا كان للأول ولاية على الثالث ـ كولاية الثاني عليه ـ فقد تكون هناك قرينة على إيجاب الأول بنفسه ذلك الفعل على الثالث وإن كان يطلب من الثاني أن يأمره أيضاً بالإتيان به. وفي هذه الحالة يجب على الثالث أن يأتي بذلك الفعل وإن لم يصدر من الثاني أمر إليه بذلك.

إن قيل: ولكن هذا الفرض غير صحيح في حد ذاته، فإنه إذا كان الأول قد أوجب بنفسه ذلك الفعل على الثالث فما معنى أن يأمر الثاني بأن يأمر الثالث به أيضاً أمراً مولوياً على أساس إعمال ولايته عليه، أليس هذا لغواً؟!

فالجواب عنه: أنه ربما لا يكون للأمر الصادر من الأول إلى الثالث تأثير كافٍ في نفسه ولا يوجد لديه الداعي اللازم للقيام بذلك الفعل، ولكن لو صدر الأمر من الثاني إليه بذلك يكون له بالغ التأثير، فيقصد الأول من تكليف الثاني بتوجيه الأمر إليه التسبب في حصول التأثير المطلوب في نفس الثالث.

توضيح ذلك: أنه قد تقدم أن الأمر المولوي الإلزامي يندمج فيه الوعيد على المخالفة وهو الذي يوجب عادة تحقق الداعي في نفس المكلف للإتيان بالمأمور به، ولكن قد لا يوجبه إذا كان الآمر هو (أ) مثلاً ويوجبه إذا كان الآمر هو (ب) مثلاً. ومن أسباب ذلك اختلاف نوع العقوبة التي يندمج الوعيد بها على تقدير المخالفة في أوامر كل منهما، كأن تكون مؤجلة في أوامر الأول ومعجلة في أوامر الثاني، أو تكون آخروية في أوامر الأول ودنيوية في أوامر الثاني، أو بالعكس.

ولذلك تقتضي الحكمة والمصلحة أحياناً توجيه الأوامر إلى الثالث على مرحلتين، حيث يؤمر أولاً من قبل الشخص الأول بالإتيان بفعل ما، فإن امتثل فهو وإلا يأمر الأول الثاني بتوجيه الأمر إليه بالإتيان بذلك الفعل، ليكون مؤثراً في نفسه بما يندمج فيه من الوعيد بالعقوبة المعجلة مثلاً.

ويمكن أن يعدَّ من قبيل أمر الثاني إلى الثالث فيما ذكر بعض موارد الأمر بالمعروف الثابت في الشريعة المقدسة، فإن الله تعالى قد أوجب على العباد أداء الصلوات الخمس مثلاً، ومنح أيضاً لكل مؤمن ولاية الأمر بها، وليس المقصود به الأمر الإرشادي، فإن مورده الجاهل ومن بحكمه، بل المقصود به ما يشمل الأمر المولوي المتضمن للوعيد بالعقوبة على المخالفة، فإذا أحرز من الشخص عزمه على عدم أداء الصلاة الفريضة يحق للغير أمره بأدائها أمراً مولوياً يشتمل على الوعيد باتخاذ بعض الإجراءات العقابية بحقه على تقدير عدم استجابته، بدءاً من التجهم في وجهه، وإبداء التذمر منه، ومقاطعته، ونحو ذلك[1]، إلى أن يصل إلى جملة من العقوبات البدنية، كفرك الإذن، والضرب، بل والحبس على الرأي المشهور عند الفقهاء (رضوان الله عليهم).

فيلاحظ أن الله تبارك وتعالى وإن أمر الناس بأداء الصلاة ولكنه منح في الوقت نفسه كل مؤمن الولاية في أمر أخيه المؤمن بأدائها، فيما إذا ظهر منه ما يحرز به عزمه على تركها، والأمر الثاني قد يكون مؤثراً في نفس المكلف فيلتزم بأداء الصلاة وإن لم يكن الأمر الأول كذلك، فتأمل.

وكيفما كان فقد ظهر مما تقدم أن في النحو الثاني المبحوث عنه من أنحاء الأمر بالأمر بالفعل لا يجب على الثالث الإتيان بذلك الفعل قبل صدور الأمر به من الثاني، إلا إذا علم بأن الأول قد أوجبه عليه بنفسه وإن طلب من الثاني

---

(١) فإنه لا يعتبر في العقوبة التي يندمج الوعيد بها في الأمر المولوي الإلزامي أن تكون عقوبة بدنية أو مالية مثلاً بل يكفي كل ما يسعى المكلف إلى تفاديه والاجتناب عنه ويجده أشد عليه من الإتيان بالمأمور به فيكون الوعيد به رادعاً له عن المخالفة، وهذا ما يختلف باختلاف الأشخاص والحالات كما لا يخفى.

الأمر به أيضاً.

ثم إنه في هذا النحو إذا صدر الأمر من الثاني وامتثله الثالث يعد مطيعاً للثاني لا للأول إلا إذا كان الأول قد أوجبه عليه أيضاً كما تقدم، نعم إذا كانت ولاية الثاني على الثالث مجعولة من قبل الأول يكون الثالث بإطاعته للثاني مطيعاً للأول أيضاً بامتثاله للأمر الصادر منه بتنفيذ أوامر الثاني، وهذا ظاهر.

النحو الثالث: أن يكون الشخص الثاني مأموراً بإصدار أمر تبليغي أو ما بحكمه إلى الشخص الثالث بكون الفعل الكذائي واجباً عليه من قبل الشخص الأول، فأمر الأول للثاني بقوله مثلاً: (قل لفلان يقوم بكذا) مرجعه في الحقيقة إلى أن يأمره إبلاغ فلان بوجوب ذلك الفعل عليه، أو تذكيره بوجوبه، أو التأكيد عليه بذلك، فيتمحض دور الثاني في كونه وسيطاً في التبليغ أو التذكير أو التأكيد، ولا يصدر الأمر منه على وجه النيابة عن الأول مبنياً على إعمال الولاية كما مر في النحوين الأول والثاني.

وفي هذا النحو يلزم الثالث الإتيان بالفعل المطلوب للأول متى علم بكونه مطلوباً له وإن لم يأمره الثاني بذلك، لفرض أنه لا دور له غير التبليغ به أو ما بحكمه، وإذا أتى به يكون مطيعاً للأول وحسب دون الثاني وإن كان إتيانه به بعد صدور الأمر منه كما هو واضح.

وبما ذكرنا يعلم أنه يعتبر في هذا النحو ثبوت الولاية للأول على الثالث في تكليفه بالقيام بذلك الفعل، ولا تعتبر ولاية الثاني بوجه.

تبقى الإشارة إلى أن الأمر المتوجه من الأول إلى الثاني ظاهر في جميع الأنحاء الثلاثة المذكورة في كونه أمراً مولوياً نفسياً، فلو تخلف الثاني عن إصدار الأمر إلى الثالث بالإتيان بما هو مطلوب للأول يستحق العقوبة على ذلك وإن لم يكن صدور الأمر منه إليه مطلوباً للأول بما هو هو، بل من حيث التوصل به إلى تكليف الثالث بالإتيان بالفعل المأمور به وإيجاد الداعي له في القيام به.

نعم يمكن في النحو الثالث ـ مثلاً ـ أن لا يكون ما يندمج في أمر الأول إلى الثاني من الوعيد بالعقوبة مترتباً على ترك توجيه الأمر إلى الثالث مطلقاً بل في

خصوص ما إذا أدى إلى تركه الإتيان بالفعل المأمور به نتيجة لعدم صدور الأمر إليه من قبل الثاني، فتأمل.

هذا كله فيما يتعلق بالأنحاء المتصورة للأمر بالأمر بفعلٍ في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات والاستظهار فإن الذي يظهر من جمع منهم السيد الأستاذ ﷺ هو ظهور الأمر بالأمر بفعل في الأمر بذلك الفعل مولوياً، أي كونه مطلوباً للأول من الثالث وإن لم يصدر من الثاني أمر بالإتيان به، نظراً إلى أن (صدور الأمر من الثاني ملحوظ على نحو الطريقية وليس له شأن ما عدا كونه واقعاً في طريق إيصال أمر المولى إلى الشخص الثالث)[1].

ومعنى هذا أن الأمر بالأمر بفعل ظاهر في النحو الثالث من الأنحاء المتقدمة، حيث يكون الثاني مكلفاً بإصدار الأمر التبليغي أو ما بحكمه إلى الثالث في الإتيان بما أمره به الأول، لا أمره على وجه الولاية عليه، أو على وجه النيابة عن الشخص الأول.

ولكن يمكن أن يقال: إن الأمر يختلف باختلاف الموارد وطبيعة العلاقة بين الأطراف الثلاثة، فهنا عدة صور ..

الصورة الأولى: ما إذا كان للأول ولاية على الثالث ولم يكن للثاني ولاية عليه.

وفي هذه الصورة يتعين أحد النحوين الأول أو الثالث، أي يكون الأمر من الثاني على نحو النيابة عن الأول أو على وجه التبليغ أو ما بحكمه، ولا يمكن أن يكون على النحو الثاني أي مبنياً على إعمال الولاية على الثالث، لفرض عدم ثبوت ولاية له عليه.

ولا يبعد أن يقال: إنه مع دوران الأمر بين النحوين الأول والثالث يكون الأقرب إلى الفهم العرفي هو النحو الثالث، لابتناء النحو الأول على كون المطلوب من الثاني إصدار الأمر على وجه النيابة عن الأول، وفي النحو الثالث على كون المطلوب منه إصدار الأمر على وجه التبليغ أو ما بحكمه، وهذا أخف

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج:٤ ص:٧٧ بتصرف.

مؤنة من الأول، أي إن كون الثاني نائباً عن الأول في إصدار الأمر إلى الثالث بحاجة إلى مؤنة زائدة، فإن لم تكن قرينة عليه في مقام الإثبات فالمستظهر عرفاً هو إرادة مجرد التبليغ وما بحكمه.

توضيحه: أن كلاً من النحوين الأول والثالث لا يخلو من مؤنة، فمؤنة النحو الأول هو فيما ذكر من اقتضائه جعل الشخص الأول الشخص الثاني نائباً عنه في إصدار الأمر إلى الشخص الثالث، ومؤنة النحو الثالث هي في اقتضائه أن الشخص الأول قد أوجب بنفسه الفعل المعين على الشخص الثالث، والمؤنتان وإن لم تكونا من سنخ واحد لتدعى زيادة الأولى على الثانية حقيقة ولكنها تزيد عليها حكماً بحسب النظر العرفي، ولذلك يحمل الكلام على ما يقتضي الثانية دون الأولى.

الصورة الثانية: ما إذا كان للثاني ولاية على الثالث ولم يكن للأول ولاية عليه.

وفي هذه الصورة يتعين النحو الثاني، أي أن المطلوب من الثاني أمر الثالث بالإتيان بالفعل إعمالاً لولايته عليه، ولا مجال لأن يكون المطلوب منه هو إصدار الأمر إلى الثالث على وجه النيابة، ولا على وجه التبليغ، كما هو واضح.

الصورة الثالثة: ما إذا كان للأول ولاية على الثالث، وأما ولاية الثاني عليه فتارة يفرض ثبوتها في رتبة سابقة على صدور الأمر بالأمر، وأخرى يفرض عدم ثبوتها كذلك ولكن لو كان المقصود بالأمر بالأمر هو النحو الثاني يستفاد منه ولايته عليه بدلالة الاقتضاء ـ كما مر ـ.

أما في الفرض الأول فتصح الأنحاء الثلاثة جميعاً، والأقرب منها إلى الفهم العرفي هو النحو الثاني، أي كون الثاني مكلفاً بإصدار الأمر إلى الثالث بالإتيان بذلك الفعل إعمالاً لولايته عليه، فإن في النحوين الأول والثالث مؤنة إضافية كما ظهر مما تقدم بشأن الصورة الأولى، فلا يتجه حمل الكلام على أي منهما من دون قرينة عليه.

وأما في الفرض الثاني فتصح الأنحاء الثلاثة أيضاً، ولكن الأقرب منها إلى الفهم العرفي هو النحو الثالث، لأنه الأخف مؤنة، فإن مقتضى النحو الأول جعل الثاني نائباً ومقتضى النحو الثاني جعله ولياً وكلاهما أزيد مؤنة مما هو مقتضى النحو الثالث، أي إيجاب ذلك الفعل على الثالث من قبل الأول نفسه.

هذا كله فيما إذا لم يثبت هنا ـ أي في الصورة الثالثة ـ أن الأول قد أوجب الفعل على الثالث من قبل أن يأمر الثاني بالأمر به، وأما لو ثبت ذلك فيدور الأمر بين النحوين الثاني والثالث، وأقربهما هو النحو الثالث فيما لم تثبت ولاية الثاني على الثالث في رتبة سابقة على صدور الأمر بالأمر إليه، لأنه أخف مؤنة، وأما مع ثبوتها كذلك فاستظهار أي من النحوين منوط بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع وسائر القرائن الحافة بالكلام.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﰐ من أن الأمر بالأمر بفعلٍ أمر بذلك الفعل مولوياً مما لا يتم على إطلاقه بل فيه تفصيل حسبما عرفت.

ثم إنه لو ثبت ورود الأمر الشرعي متوجهاً إلى الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بأداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو غيرها، فهل المستظهر منه هو النحو الثاني أو النحو الثالث بعد وضوح عدم إرادة النحو الأول؟

يمكن أن يقال: إن المستظهر هو النحو الثاني، أي أن المطلوب شرعاً من الأولياء أن يأمروا صبيانهم بأداء الصلاة ـ مثلاً ـ إعمالاً لولايتهم عليهم، ومقتضاه أن يتضمن الوعد على الفعل ولو بكلمة طيبة، والوعيد على الترك ولو بنظرة حادة. وأما احتمال أن يكون المراد به هو ما مرّ في النحو الثالث من الأمر التبليغي فهو خلاف المتفاهم العرفي حسبما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع حتى لو ثبت استحباب الصلاة في حقهم ـ كما هو الصحيح وسيأتي وجهه ـ فضلاً عما إذا لم يثبت ذلك.

وبذلك يظهر: عدم تمامية ما أفاده السيد الأستاذ ﰐ من الاستدلال على مشروعية عبادات الصبي كصلاته وصيامه بالنص الدال على أمر الأولياء بأن

يأمروا صبيانهم بالصلاة والصيام بضميمة كبرى أن الأمر بالأمر بفعلٍ أمر بذلك الفعل، فإنه لو غض النظر عن الخدش في الصغرى ـ كما مرَّ ـ يمكن الخدش في الكبرى بعدم كليتها وعدم انطباقها على المورد من جهة أن المتفاهم عرفاً من أمر الولي بأن يأمر صبيه بفعل ما ليس هو الأمر بمجرد تبليغه بكون ذلك الفعل مطلوباً للآمر الأول بل أمره بالإتيان به مولوياً، فتدبر.

(الوجه الثالث): الروايات الكثيرة الدالة على استحباب أداء الحج، فإنها بإطلاقها شاملة للصبيان ولا تختص بالبالغين.

منها: ما دل على أن الحج أفضل من الصلاة والصيام[1]، ومنها: ما دل على أن حجة خير من بيت مملوء ذهباً يتصدق به حتى يفنى[2]، ومنها: ما دل على أنه ما يعدل الحج شيء[3]، ومنها: ما دل على أنه ودَّ من في القبور لو أن له حجة واحدة بالدنيا وما فيها[4]، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي ليس فيها ما يشير إلى اختصاصها بغير الصبيان.

وأما ما حكي عن السيد الأستاذ ﵀ في بعض كلماته[5] من أن أدلة الأحكام برمتها منصرفة عن الصبي ومختصة بالبالغين فلا يمكن المساعدة عليه. والصحيح ما أفاده في سائر كلماته[6] من شمول إطلاقات أدلة المستحبات للصبيان على حد شمولها للبالغين، وعلى هذا الأساس حكم ﵀ بصحة اعتكاف الصبي ونيابته عن الغير في الحج المستحب.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في شمول إطلاق أدلة المستحبات ـ ومنها الحج ـ لغير البالغين، فيمكن التمسك بإطلاقها لإثبات شرعية جملة من عبادات

---

(١) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦٠.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٦٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣.

(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٥ ق:١ ص:٢٨٥.

(٦) لاحظ مستند العروة الوثقى (كتاب الصوم) ج:٢ ص:٤١٨، ومعتمد العروة الوثقى ج:٢ ص:١٣، ومصباح الفقاهة ج:٢ ص:٥١٨.

الصبيان كالصلاة والصيام المندوبين[1] والاعتكاف والحج وأمثالها.

أقول: يمكن المناقشة في هذا الوجه من جهتين ..

الأولى: أن إطلاق بعض أدلة المستحبات وشمولها للصبيان وإن لم يكن ينكر، ولكن كون النصوص الواردة بشأن الحج المندوب من هذا القبيل لا يخلو عن تأمل، فإن المنساق من الروايات المذكورة ـ ونحوها غيرها ـ أنها ليست بصدد بيان أصل مشروعية الحج وترتب الثواب عليه بل بصدد المفاضلة بين الحج المشروع وبين غيره من العبادات المشروعة، وبيان مقدار ما يترتب عليه من الثواب الجزيل بعد الفراغ عن أصل مشروعيته، ولذلك يشكل انعقاد الإطلاق لها لما هو محل الكلام، وسيأتي مزيد توضيح لهذا في شرح المسألة السادسة، فلاحظ.

الثانية: أنه لو سُلّم إطلاق الروايات المتقدمة ونحوها للصبيان إلا أن حديث رفع القلم حاكم عليها كسائر أدلة الأحكام بلا فرق بين الإلزامية منها وغيرها.

والوجه في ذلك: أن مفاد الحديث المذكور هو رفع قلم الجعل والتشريع عن الصبي وخروجه عن دائرة الأحكام المجعولة شرعاً، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الأحكام الإلزامية وغيرها، كما أن مقتضاه عدم الفرق بين الأحكام التكليفية والوضعية. وعلى ذلك فهو بإطلاقه حاكم على أدلة استحباب أداء الحج المفروض شمولها للصبيان.

والنتيجة عدم ثبوت استحباب الحج في حق الصبي.

ولكن قد أجيب عن هذه المناقشة بأحد وجهين ..

١ ـ أنه لا يستفاد من حديث رفع القلم سوى رفع قلم المؤاخذة عن

---

(١) وأما الصلاة الفريضة كاليوميات الخمس والصيام الفريضة كصوم شهر رمضان وغيرهما من الفرائض فحيث إنها غير مشمولة لأدلة استحباب الصلاة والصيام ونحوهما فلا سبيل إلى إثبات شرعيتها في حق الصبيان بالوجه المذكور، ولذلك حاول السيد الأستاذ قدس سره وآخرون إثبات شرعيتها بوجه آخر كالذي مرّ في الوجهين الأولين.

الصبي، أي أنه لا يعاقب على شيء من أفعاله وتروكه، مما يدل على عدم كونه مكلفاً بالأحكام الوجوبية والتحريمية، وأما ما عداها كالأحكام الاستحبابية فلا يستفاد منه رفعها عن الصبي، فلا أساس لما ذكر من حكومته على دليل استحباب الحج الشامل بإطلاقه للصبيان.

وهذا الوجه هو الموافق لمسلك جمع من الفقهاء (رضون الله عليهم) منهم السيد الحكيم ﷺ[1].

٢ ـ أن حديث رفع القلم وإن كان يدل على رفع قلم التشريع عن الصبي لا قلم المؤاخذة، إلا أنه لا إطلاق له ليشمل تشريع الأحكام الاستحبابية، لأنه وارد مورد الامتنان، وهو لا يكون إلا في رفع الإلزام دون الاستحباب إذ ليس في الاستحباب إلا الوعد على الفعل بالثواب، ولا امتنان على الصبي في رفعه بل الامتنان عليه في جعله، بأن لا يحرمه من الثواب المقدر لذلك الفعل إذا رغب في الإتيان به.

وبالجملة: إن ورود الحديث مورد الامتنان قرينة على اختصاصه برفع الأحكام الإلزامية ولا يصلح لتقييد إطلاق أدلة المستحبات.

وهذا الوجه هو ما ذكر في كلمات جماعة ومنهم السيد الأستاذ ﷺ وإن كانت العبارة المحكية عنه لا تخلو عن مساعحة، حيث نسب إليه ﷺ أنه قال: (إن المراد برفع القلم إنما هو قلم التكليف لا قلم الجعل والكتابة، بقرينة وروده مورد الامتنان. ومن البين أنه لا تكليف في المستحبات حتى يرتفع به)[2].

ولكن من الواضح أن الاستحباب نحو من التكليف ولا سيما على مبناه ﷺ من أن حقيقته هو وضع الفعل على ذمة الشخص مع الترخيص له في تركه، ولعل المسامحة من المقرر ﷺ.

وكيفما كان فمبنى هذا الوجه الثاني في الجواب على كون حديث رفع القلم وارداً مورد الامتنان، ولكنه ليس بذلك الوضوح إذ ليس عليه قرينة تذكر.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:٣ ص:٢٠.

(٢) مصباح الفقاهة ج:٢ ص:٥١٨ بتصرف.

ولا يصح قياس هذا الحديث بحديث رفع التسعة فإن بينهما فرقاً شاسعاً، إذ المرفوع عنهم الخطأ وأضرابه هم أمة الإسلام في مقابل سائر الأمم، في حين أن المرفوع عنهم قلم التكليف هم الصبي والمجنون والنائم من كافة الأمم في مقابل البالغ والعاقل والمستيقظ، والأول يقتضي الامتنان دون الثاني.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن أمة الإسلام لا تختلف عن سائر الأمم في الخصائص البشرية فهي كغيرها من الأمم عرضة للخطأ والنسيان والجهل والإكراه والاضطرار إلى آخر الأمور التي ذكرت في حديث الرفع، فإذا خصّ رفع تلك الأمور بالأمة الإسلامية كما هو ظاهر قوله ﷺ: ((رفع عن أمتي تسع ..)) كان ذلك امتيازاً ممنوحاً لهم من بين سائر الأمم كرامة لنبيهم الكريم ﷺ، فيمكن أن يقال: إن حديث رفع التسعة وارد مورد الامتنان على الأمة المرحومة، فإذا كان في رفع الحكم عن المسلم في مورد خلاف الامتنان عليه ـ كما في بيع المضطر ونحوه ـ لم يكن مشمولاً لهذا الحديث الشريف.

وأما الصبي والمجنون والنائم الوارد ذكرهم في حديث رفع القلم فمن المعلوم أن رفع التكليف عنهم لا يختص بمن كان منهم من المسلمين ليقال: إنه يقتضي الامتنان عليهم، بل يعمّ الثلاثة من جميع الأمم، فلا وجه لاستظهار كونه وارداً مورد الامتنان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن من المعلوم أن الصبي والمجنون غير المميزين وكذلك النائم ممن لا يمكن تكليفه بشيء، لأن التكليف هو إنشاء بداعي إيجاد الداعي بالإمكان أو الزاجر بالإمكان في نفس المكلف، ولا يتأتى هذا المعنى في حق هؤلاء، فرفع التكليف عنهم لا يعدُ إرفاقاً بحقهم وتخفيفاً عنهم ليقال: إن في ذلك نوع امتنان عليهم، فيختص بالأحكام الإلزامية.

وأما الصبي والمجنون المميزين[1] فهما وإن كانا قابلين للتكليف فيُعدُ رفعه

---

(١) قد يتوهم أن المجنون فاقد للتمييز مطلقاً، ولكنه ليس كذلك بل إن وجود درجة من التمييز لا لا ينافي صدق المجنون، وقد نص الفقهاء (رضوان الله عليهم) على التفريق بين المجنون المميز وغير المميز في جملة من الأحكام، قال شيخنا الشهيد الثاني ﷺ: (ربما اختلف صنف المجنون فإنه

عنهما نحو إرفاق بهما إلا أن حديث رفع القلم لم يرد بخصوصهما لكي يقال: إن لسانه الامتنان فلا يشمل الأحكام غير الإلزامية، بل إنه يشملهما وغيرهما على حد سواء، وحيث إنه لا امتنان في رفع التكليف عن الصبي والمجنون غير المميزين فلا سبيل إلى القول بأن لسان حديث رفع القلم عن الثلاثة هو لسان الامتنان فيختص برفع الأحكام الإلزامية.

بل يمكن أن يقال: إنه لا امتنان في رفع التكليف عن الصبي والمجنون المميزين أيضاً لأن كونه امتنانياً فرع وجود الملاك الإلزامي في الفعل أو الترك المنتسب إليهما ليكون في عدم إلزامهما بهذا أو بذاك نوع إرفاق من الله تعالى بالنسبة إليهما فيُعدُّ ذلك امتناناً عليهما، ولكن الحال ليس كذلك، بل إنه يحصل الكسر والانكسار بين مصلحة الفعل ـ مثلاً ـ التي تقتضي الإلزام ومصلحة الإرفاق والتخفيف بالنسبة إلى الصبي المميز مثلاً، ونتيجة ذلك أن لا يكون في الفعل الصادر منه ملاك ملزم يقتضي إيجابه عليه فأين الامتنان في ذلك؟!

ولكن هذا الكلام ليس صحيحاً فإنه يكفي في صدق الامتنان رعاية جانب الإرفاق والتخفيف بالنسبة إليه وإن كان ذلك مما تحتّمه المصالح العامة ضمن منظومة النظام الأكمل الأصلح الذي يجري الكون عليه، ولولا ذلك لما وجد أي مورد للامتنان مطلقاً، إذ إن كل وضع ورفع وراءه مصلحة لازمة وحكمة بالغة، فتدبر.

وكيفما كان فقد ظهر بما تقدم أنه بناءً على كون الموضوع في حديث رفع القلم هو قلم التشريع والجعل لا قلم المؤاخذة يشكل المنع من إطلاق الحديث للأحكام غير الإلزامية بدعوى وروده مورد الامتنان.

وعلى ذلك فالالتزام بشمول الأحكام غير الإلزامية للصبيان يبتني على أحد أمرين: إما استظهار أن المرفوع في حديث رفع القلم هو قلم المؤاخذة، أو دعوى إجمال الحديث ودوران الأمر بين أن يكون المرفوع هو قلم التشريع

فنون، فربما كان لبعضهم تمييز فلا مانع من حلِّ ذبيحته) لاحظ مسالك الإفهام ج:١١ ص:٤٦٦، وأيضاً مجمع الفائدة والبرهان ج:٦ ص:٦٤، وكشف اللثام ج:١٠ ص:٥٥٥.

مطلقاً أو قلم المؤاخذة. وعلى الأول يكون الحديث بمثابة المقيد لإطلاقات أدلة الأحكام مطلقاً الإلزامية وغير الإلزامية، وعلى الثاني يكون بمثابة المقيد لإطلاقات أدلة الأحكام الإلزامية خاصة. ومن المقرر في محله من علم الأصول أن المخصص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر يُقتصر فيه على القدر المتيقن، ومقتضى ذلك حجية عمومات أدلة الأحكام غير الإلزامية وإطلاقاتها في الشمول للصبيان، فتأمل.

يبقى هنا الإشارة إلى ما وقع من الخلط في كلام بعض الأعلام ﷺ من تلامذة السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في الاستدلال على شرعية عبادات الصبي بين الوجه الأول المتقدم وهذا الوجه الثالث، أي بين الاستدلال على شرعيتها بإطلاق أدلة الوجوب بعد رفع اليد عن الإلزام بها بمقتضى حديث رفع القلم فيبقى أصل الطلب والمحبوبية وهو كافٍ في المشروعية، وبين الاستدلال على شرعيتها بإطلاق أدلة المستحبات لعدم كون حديث رفع القلم صالحاً للحكومة عليها من جهة وروده مورد الامتنان. وقد حسب ﷺ هذين الوجهين وجهاً واحداً، فأشار إلى ما تقدم نقله عن السيد الأستاذ ﷺ في الرد على الوجه الأول قائلاً[1]: (قد تعرض السيد الأستاذ (دام ظله) إلى هذا الوجه واعترض عليه باعتراضين ..

أحدهما: أن الأحكام بسائط، فإذا ارتفع الإلزام ارتفع الجامع، وليس مركباً من مراتب يرتفع بعضها ويبقى البعض الآخر.

أقول: إن هذا إنما يبطل التمسك بأدلة الأحكام الإلزامية، ولا ينحصر إثبات المقصود بذلك، بل يكفي التمسك بأدلة المستحبات التي تتكفل جعل الاستحباب ابتداءً، كدليل الاستحباب النفسي لغسل الجنابة ولبعض غاياته، فبها نثبت مشروعية غسل الصبي، إذ المفروض أن المخصص لا يرفع عن الصبي سوى الإلزام.

والاعتراض الآخر: أن دليل التخصيص لا يرفع الإلزام، لأنه ليس مجعولاً

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٤ ص:٣١-٣٢.

شرعياً، وإنما هو منتزع من حكم العقل عند عدم الإذن في المخالفة، ولا بد أن ينصَب الرفع الشرعي على ما هو المجعول الشرعي وهو أصل الطلب.

ويرد عليه ـ بعد تسليم مبناه الأصولي ـ ..

أولاً: أن الرفع وإن كان ينصب على الطلب، ولكنّا ندعي اختصاصه بتلك الحصة من الطلب غير المقرونة بالترخيص، لأنه وارد مورد الامتنان ولا امتنان برفع الحصة الأخرى من الطلب المقرونة بالترخيص.

وثانياً: أن اللزوم وإن فرض عقلياً، لكنه قابل للوضع والرفع شرعاً بتبع منشأ انتزاعه، كما هو الحال في كل آثار الأحكام الشرعية كالسببية والشرطية ونحو ذلك، فإذا استظهرنا من دليل التخصيص أنه رفع للإلزام كان مرده إلى رفع منشأ انتزاعه، ورفع المنشأ برفع المجموع من الطلب وعدم الترخيص لا رفع الجميع، فإن الإلزام منتزع من المجموع) انتهى كلامه (طاب ثراه).

ويلاحظ عليه بأن السيد الأستاذ ﷺ يرى تمامية الاستدلال على مشروعية جملة من عبادات الصبيان بما ورد بشأنها من أدلة الاستحباب، وأما ما حكاه عنه من الوجهين فهو إنما ردّ بهما الاستدلال على شرعية صلاة الصبي وصيامه ونحوهما بإطلاق أدلة الوجوب، فأين هذا من ذاك؟!

وقد اعترف المعترض (طاب ثراه) بنفسه بتمامية الوجه الأول في مورده المذكور حيث قال: (إنه يبطل التمسك بأدلة الأحكام الإلزامية).

والوجه الثاني تام في مورده أيضاً وفق مبناه ﷺ، لأن الوجوب لما كان منتزعاً عقلاً من جعل الفعل على ذمة المكلف مع عدم الترخيص له في تركه لم يكن هو بنفسه قابلاً للرفع بحديث رفع القلم بل لا بد من أن يكون المرفوع هو منشأ انتزاعه، ورفع المنشأ وإن كان برفع المجموع من جعل الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك لا برفع الجميع، إلا أن المكتوب بقلم التشريع لما كان هو الجزء الإيجابي أي جعل الفعل على الذمة كان هو أيضاً متعلقاً لرفع القلم بموجب الحديث الشريف، فلا يبقى محل للجزء الآخر أي عدم الترخيص في الترك، فتدبر.

والحاصل: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﴿﴾ في مناقشة الاستدلال على شرعية عبادات الصبي بأدلة الأحكام الإلزامية في محله تماماً، وما أفيد في الاعتراض عليه مما لا علاقة له بمورد كلامه (رضوان الله عليه).

(الوجه الرابع): الروايات الواردة في خصوص حج الصبي، وينبغي قبل استعراضها والبحث عنها توضيح ما مرّ الإيعاز إليه من أن حج الصبي يقع على نحوين ..

النحو الأول: حج الصبي غير المميز، أي الذي لا يدرك معنى الحج، فلا يتأتى منه الإتيان بأفعاله عن قصد ونية.

وفي هذا النحو يقوم الولي بإجراء المناسك على الصبي فيما يمكن فيها ذلك والإتيان بالبقية بدلاً عنه. فهو يُحرِم به أو يُحرِم عنه، أي إن أمكنه التلفظ بالتلبية بتلقين الولي إيّاه ـ وإن لم يكن يدرك معناها ـ لقّنه التلبية وقصد إحرامه بها، وإن لم يمكنه ذلك لبّى عنه الولي نفسه قاصداً بها إحرامه، ثم أنه يطوف به، ويسعى به، ويصلي عنه صلاة الطواف، ويقف به في عرفة والمزدلفة، ويرمي عنه، ويذبح عنه، ويحلق رأسه أو يقصر من شعره، فيكون الحج كله من فعل الولي دون الصبي وإنما يكون هو محلاً للفعل تارة ومن يؤتى به بدلاً عنه أخرى، إلا في مورد التلبية إذا كان قادراً على التلفظ بها على سبيل لقلقة اللسان، فإنه يعتبر أن يكون التلفظ منه والنية من الولي.

وبذلك يعلم: أنه لا يصح في هذا النحو نسبة الحج إلى الصبي نفسه إلا على سبيل العناية والمجاز، فلا يقال: (حج زيد) ابن السنتين ـ مثلاً ـ إلا مجازاً، وأما بحسب الحقيقة فوليّه هو الذي حج به وأجرى عليه مناسكه.

ويشبه المقام من وجه موارد النيابة عن الغير في العبادات أو غيرها، فإن الفعل الصادر من النائب إنما ينسب إليه حقيقة دون المنوب عنه، فإذا استناب زيد عمراً في الحج عنه فأتى به يقال: (حجّ عمرو عن زيد) ولا يقال: (حجّ زيد)، وهذا بخلاف الحال في موارد الوكالة فإن العمل الصادر من الوكيل ينسب إلى الموكِل بلا عناية، فلو وكّل زيد عمراً في بيع داره فباعها، يقال عرفاً: (باع زيد

داره) كما يقال: باع عمرو دار زيد.

هذا من جهة عدم انتساب العمل الصادر من النائب إلى المنوب عنه، وأما من جهة ترتب بعض الآثار في حق المنوب عنه بالعمل الصادر من النائب فهو مما لا إشكال فيه، بل إنه مصحح لأصل اعتبار النيابة كما لا يخفى، ولكن يختلف الأثر المترتب عليه من مورد إلى آخر حسب ما يقتضيه الدليل الوارد فيه، فمن كانت ذمته مشغولة بالحج ولم يكن قادراً على المباشرة فيه لمرض أو غيره فاستناب آخر في الإتيان به تبرأ ذمته منه بالحج الصادر من النائب، وكذلك من كان عليه طواف النساء ولم يكن متمكناً منه بنفسه فأتى به الغير نيابة عنه تحلّ النساء للمنوب عنه بطواف النائب، وأما لو كان العمل النيابي مستحباً فالأثر المترتب في حق المنوب عنه هو استحقاقه الأجر والثواب.

هذا في موارد النيابة، ويشبهها من جهة ما هو محل الكلام من حج الولي بصبيّه غير المميز، فإنه إذا أحرم عنه ـ مثلاً ـ فالإحرام وإن كان فعله لا فعل الصبي إلا أن آثاره تترتب في حق الصبي لا في حق نفسه، ولذلك يلزمه أن يتقي عليه ما يتقي منه المحرم، فإذا أجرى عليه بقية المناسك كالطواف والسعي أو أتى بها بدلاً عنه كصلاة الطواف والرمي خرج الصبي من حالة الإحرام فلا يلزم الولي رعاية أحكام الإحرام بالنسبة إليه بعد ذلك.

ويشبه الصبي غير المميز فيما ذكر المغمى عليه، فإن من أحرم لعمرة التمتع ثم أغمي عليه واحتمل أن يفيق من إغمائه لاحقاً ويدرك الوقوفين، فحكمه أن يطوف به وليه إن أمكن ذلك وإلا يطوف عنه، ثم يسعى به وإلا يسعى عنه، ويصلي عنه، ويقصر من شعره، فيكون قد أكمل عمرة التمتع، ويخرج من حال الإحرام فلا يجب أن يجنبه محرماته، ثم إنه يحرم عنه للحج، ويذهب به إلى عرفات والمزدلفة، فإذا أفاق هناك ولو لبعض الوقت يصح حجه، وإذا عاد إلى الإغماء ينوب عنه في بقية المناسك، فيكون قد أدى بذلك الحج ويجزي عنه.

النحو الثاني: حج الصبي المميز، أي الذي يدرك معنى الحج ويميزه عما

عداه ويمكنه الإتيان بمناسكه عن قصد ونية كالذي يكون مراهقاً للبلوغ.

وفي هذا النحو يقوم الصبي نفسه بجميع المناسك بدءاً من الإحرام وإلى آخر الأعمال، وإن كان ذلك بإذن الولي وبتوجيه منه.

نعم يجوز أن ينوب عنه الولي أو غيره فيما يجوز للبالغ أن يستنيب فيه مطلقاً أو في حال الضرورة كالصدّ والمرض، وهذا أمر آخر.

ومن الواضح أن في هذا النحو الثاني إنما ينسب الحج حقيقة إلى الصبي نفسه لا إلى وليّه، وإذا قيل حج به أبوه فهو من جهة تبعيته له في الذهاب إلى الديار المقدسة وأداء المناسك فيها، أو من أجل تكفل الأب بنفقات سفر الحج، كما يقال مثل ذلك في العبد والخادم ونحوهما، وقد ورد في بعض النصوص[1]أن النصوص[1]أن ((من حج بثلاثة من المؤمنين فقد اشترى نفسه من الله عز وجل بالثمن ..)) والظاهر أن المقصود به هو تحمل نفقاتهم.

وكيفما كان فقد ظهر بما تقدم: أن الاختلاف بين حج الصبي المميز وغير المميز شاسع جداً، ومورد الكلام هنا في صحة حج الصبي وشرعيته وإن كان هو خصوص حج المميز ـ كما مرّ الإيعاز إليه في أول البحث ـ إلا أنه لما كان قد يستدل على صحته وشرعيته بما ورد بشأن حج غير المميز على أساس الأولوية القطعية اقتضى ذلك البحث عن النصوص الواردة في كلا النحوين.

فأقول: إن روايات الباب على قسمين ..

القسم الأول: الروايات التي يستدل بها على مشروعية حج الصبي غير المميز، وقد مر ذكر بعضها وهي ..

الرواية الأولى: صحيحة[2]زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: ((إذا حج

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:١٣٩.

(٢) التعبير عنها بالصحيحة إنما هو بالنظر إلى أن الشيخ الصدوق رحمه الله قد ابتدأ باسم زرارة عند إيراده لهذه الرواية في الفقيه، وسنده إليه صحيح في المشيخة، وأما سند الكليني ـ وسند الشيخ الذي أورد الرواية عنه ـ فيشتمل على سهل بن زياد وهو مضعَّف.

وقد يخطر بالبال أن الصدوق رحمه الله إنما اقتبس الرواية من الكافي أيضاً، فيشكل الاعتماد في تصحيح سندها على الطريق المذكور في المشيخة.

الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحج، فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه، ويطاف به ويصلى عنه)) قلت : ليس لهم ما يذبحون عنه. قال: ((يذبح عن الصغار، ويصوم الكبار، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب. وإن قتل صيداً فعلى أبيه))[1].

ويمكن أن يقال ـ كما مرّ ـ: إن موردها هو خصوص الصبي غير المميز بقرينة قوله: ((يطاف به ويصلى عنه)) فإن المميز إنما يؤمر بأداء الطواف والصلاة بنفسه ولا وجه لأن يطوف به الولي ويصلي عنه. ولو قيل بأن التعبير بـ((يطاف به) إنما هو بعناية ائتمار الصبي بأمر الولي في أداء الطواف وتبعيته له في ذلك لا من جهة إجراء الطواف عليه من قبله، فإن مثل هذا التوجيه لا يتأتى في قوله عليه السلام: ((يصلى عنه)) فلا محيص من كون نظره عليه السلام في الرواية إلى خصوص الصبي غير المميز لا المميز ولا الأعم منهما.

لا يقال: ولكن ظاهر قوله عليه السلام قبل ذلك: ((يأمره أن يلبي ويفرض الحج، فإن لم يحسن أن يلبي لبى عنه)) هو أنه ناظر إلى المميز وغيره جميعاً، فالمميز هو الذي يؤمر ليلبّي ويحرم بنفسه، وغير المميز هو الذي يلبى عنه، ولو لم يكن عليه السلام ناظراً إليهما معاً لما كان محلٌ للتفصيل المذكور.

وأما قوله عليه السلام: ((ويطاف به ويصلى عنه)) فالضمير فيه يرجع إلى خصوص من لا يحسن أن يلبّي أي غير المميز، فلا قرينية فيه على عدم شمول مورد الرواية للمميز.

فإنه يقال: يمكن أن يكون التفصيل بما ذكر ناظراً إلى أن غير المميز قد يكون قادراً على التلفظ بالتلبية بتلقين الولي إياه فيأتي بها على سبيل لقلقة

والقرينة على ذلك أنه ابتدأ باب حج الصبيان في الفقيه بذكر هذه الرواية ثم أورد بعدها رواية أيوب أخي أديم وبعدهما رواية يونس بن يعقوب ثم رواية معاوية بن عمار، وهذه الروايات الأربع مذكورة بالترتيب نفسه وبعين ألفاظها في باب حج الصبيان والمماليك في الكافي، ويبعد أن يكون هذا محض اتفاق، فتأمل.

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥، ولاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٣ وتهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٩.

اللسان وإن لم يكن يفقه من معناها شيئاً ولا يقصد الإحرام بها للحج بل الولي هو الذي يقصد ذلك، وقد لا يكون قادراً حتى على هذا المقدار فتصل النوبة إلى أن يلبّي عنه الولي ويحرم به.

وهذا الوجه هو المتعين في مفاد ما تضمنه كلام الإمام عليه السلام من التفصيل بشأن تلبية الصبي. ولو كان مقصوده عليه السلام هو التفصيل فيها بين المميز وغيره لكان ينبغي أن يذكر مثله في مورد الصلاة أيضاً، بأن يقول عليه السلام: (ويصلي عنه أو يأمره فيصلي) فإن الصبي المميز الذي يتمكن من أن يلبي ويفرض الحج بنفسه يتمكن من أداء الصلاة كذلك.

وقد ورد في النصوص ما يشير إلى أن ابن الست سنين يعقل الصلاة[1]، ومرّ في صحيح الحلبي أنهم عليهم السلام كانوا يأمرون صبيانهم بالصلاة وهم أبناء خمس سنين، فلاحظ.

وأما ما ذكر من احتمال أن يكون الضمير في قوله عليه السلام: ((ويطاف به ويصلى عنه)) راجعاً إلى خصوص من لا يحسن أن يلبّي فهو على خلاف الظاهر جداً من رجوعه إلى الابن المذكور في أول الكلام.

لا يقال: ولكن قوله عليه السلام في ذيل الرواية: ((وإن قتل صيداً فعلى أبيه)) إنما يناسب الصبي المميز إذ أنّى لغير المميز بقتل الصيد؟!

فإنه يقال: بل هو غير مستغرب في حق الصبي الذي بلغ درجة من التميز وإن كان بعدُ لا يدرك العبادات، لا سيما وإن قتل الصيد يشمل مثل خنق العصفور ووطأ الجراد، فتدبر.

والحاصل أن القدر المتيقن من مورد هذه الرواية هو الصبي غير المميز، وأما شمولها للمميز فلا يخلو من تأمل أو منع.

ومهما يكن فالرواية واضحة الدلالة على مشروعية حج الصبي وأنه ليس مجرد صورة وحسب، محاكاةً لحج البالغين أو لغرض التمرين ـ مثلاً ـ بل هو حج كحجهم، ولذلك يجب على الولي أن يتقي على الصبي بعد الإحرام به ما يتقى

---

(١) لاحظ الكافي ج:٣ ص:٢٠٦ـ٢٠٨.

على المحرم وتلزمه كفارة الصيد إن قتل الصبي شيئاً منه، فتدبر.

الرواية الثانية: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[1]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ـ وكنا تلك السنة مجاورين[2] ـ وأردنا الإحرام يوم التروية، فقلت: إن معنا مولوداً صبياً. فقال: ((مروا أمه فلتلق حميدة، فلتسألها كيف تفعل بصبيانها؟)) قال: فأتتها فسألتها فقالت لها: إذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم، ثم أحرموا عنه، ثم قفوا به في المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه، واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ثم مروا الخادم أن يطوف به البيت[3]وبين الصفا والمروة. وإذا لم يكن الهدي فليصم عنه وليه إذا كان

ومن الظاهر أن مورد هذه الرواية هو الصبي غير المميز لمكان قوله: (مولوداً)، فإنه لا يقال للصبي أنه (مولود) مع مضي عدة سنوات على ولادته، بل إنما يقال له ذلك إذا كان قريباً من الولادة، فلا يكون مميزاً بطبيعة الحال، ويؤكد هذا المعنى قولها: ((ثم أحرموا عنه)) فإنه ظاهر في عدم كونه قادراً على الإحرام بنفسه. وكذلك قولها: (فارموا عنه) ظاهر في عدم كونه متمكناً من المباشرة في الرمي، مع أن الصبي المميز يتمكن منه في بعض الحالات وهي غير نادرة، فتأمل.

وكيفما كان فهذه الرواية ظاهرة أيضاً في مشروعية حج الصبي، وأنه حج حقيقي لا صوري فتترتب عليه جميع أحكام الحج وآثاره.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار[4]قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو إلى بطن مر، ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم: يطاف بهم، ويسعى بهم، ويرمى عنهم، ومن لم يجد منهم

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٠، ويلاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٠.

(٢) أي للكعبة الشريفة.

(٣) هكذا في التهذيب. والظاهر أن لفظة (البيت) وحرف العطف بعدها حشو، بقرينة المقطع السابق، ولا يوجدان في الكافي.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص: ٤٠٩، ولاحظ الكافي ج:٤ ص:٣٠٤، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦.

هدياً فليصم عنه وليه)).

وتقدم في بحث سابق أن الظاهر أن الإمام عليه السلام قد خاطب بقوله: ((قدموا من كان معكم من الصبيان)) جمعاً من أصحابه عليه السلام ممن كانوا يصطحبون معهم صبيانهم عند توجههم لأداء الحج من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة، وعلى ذلك فالرواية تحكي قضية في واقعة، ويحتمل أن الصبيان المنظورين كانوا جميعاً من غير المميزين ويحتمل أنهم كانوا من المميزين ويحتمل أنهم كانوا خليطاً من القسمين، إلا أنه يمكن أن يجعل قوله عليه السلام: ((يطاف بهم، ويسعى بهم، ويرمى عنهم)) قرينة على أنهم كانوا من الصبيان غير المميزين، فإن غير المميز هو الذي يطاف به ويسعى به ويرمى عنه، وأما المميز فيؤمر بأن يطوف ويسعى ويرمي بنفسه إن تمكن من ذلك كما هو الحال في كثير من الموارد، ولا تصل النوبة إلى الطواف به والسعي به والرمي عنه إلا مع عدم تمكنه من القيام بهذه المناسك بنفسه.

ولكن يمكن أن تذكر قرينتان على عدم اختصاص مورد الصحيحة بالصبيان غير المميزين[1]..

١ ـ أن كون جميع صبيان القافلة التي تتجه إلى أداء مناسك الحج من الصغار جداً غير المميزين أمر لا يقع إلا نادراً، فلا يصح حمل مورد الرواية

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه قد ذكر في جامع الأحاديث (ج:١٢ ص:٥٣٣) متصلاً بالرواية هذه العبارة: (ويجنب الصبي كل ما يجب على المحرم تجنبه، ويفعل به جميع ما يجب على المحرم فعله، وإذا فعل ما يلزمه فيه الكفارة فعلى وليّه أن يقضي عنه) ولو كانت هذه العبارة جزءاً من الرواية لكان فيها قرينة أخرى على عدم اختصاص موردها بغير المميز لمكان قوله: (وإذا فعل ما يلزمه فيه الكفارة) فإن هذا مما يتصور في حق المميز دون غيره، كما هو ظاهر.

ولكن ذكر في هامش جامع الأحاديث ما لفظه: (قوله: ويجنّب الصبي .. لم يذكره في الوسائل والوافي ويحتمل قوياً أن يكون الفتوى) أي فتوى من الشيخ رحمه الله.

ويلاحظ أن أصل احتمال كون المقطع المذكور جزءاً من الرواية في غير محله جداً، كما هو ظاهر لمن راجع هذا الموضع من التهذيب. ولم أجد من توهم غير ذلك، بل الجميع فهموا أنه من كلام الشيخ رحمه الله. (لاحظ مختلف الشيعة ج:٤ ص:٣٣٦، وكشف اللثام ج:٥ ص:٨١).

عليه، بل يحمل على ما هو الشائع المتعارف من كونهم خليطاً من المميز وغيره.

٢ ـ أنه قد ورد في ذيل الرواية بنقل الكليني والصدوق قول الإمام عليه السلام: ((وكان علي بن الحسين عليهما السلام يضع السكين في يد الصبي ثم يقبض على يديه الرجل فيذبح)).

وهذا المعنى إنما يناسب الصبي المميز ولا يعهد عمله بالنسبة إلى غير المميز حتى لو كان له من العمر عدّة سنوات، ولا أقل من عدم اختصاصه بغير المميز فيفي بإثبات المطلوب أيضاً.

وعلى هذا فلا بد أن يراد بقوله عليه السلام: ((يطاف بهم ويسعى بهم)) الأعم من إجراء الطواف والسعي عليهم وذلك بالنسبة إلى غير المميزين، واصطحابهم إلى المطاف والمسعى وأمرهم بأن يطوفوا ويسعوا بأنفسهم وذلك بالنسبة إلى المميزين.

وأما قوله عليه السلام: ((ويرمى عنهم)) فيمكن أن يحمل على ما هو الغالب من عدم تيسر المباشرة في الرمي حتى للمراهقين. أو يبنى على كونه حكماً ترخيصياً في حق الصبيان، أي أنه يجوز للولي أن يرمي عن الصبي وإن كان متمكناً من الرمي بنفسه، فتأمل.

وعلى هذا يمكن أن تُعدَ صحيحة معاوية بن عمار المذكورة دليلاً على شرعية حج الصبي مطلقاً لا خصوص غير المميز، ولكنه لا يخلو من تأمل.

الرواية الرابعة: معتبرة عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ((مرّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) برويثة وهو حاج، فقامت إليه امرأة ومعها صبي لها، فقالت: يا رسول الله أيحج عن مثل هذا؟ قال: نعم، ولك أجره)).

ويلاحظ أن قول المرأة: (أيحج عن مثل هذا؟) ظاهر في نفسه في السؤال عن صحة النيابة عن الصبي في الحج.

ولكن من الواضح أن هذا المعنى ليس مراداً لها، فإنه مضافاً إلى أن ما

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٦. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:١٤٦.

كان محلاً للسؤال آنذاك هو شرعية حج الصبي لا شرعية النيابة عنه في الحج، أنه لا يناسب أن تسأل المرأة عن صحة النيابة عن صبيها وهي تصطحبه في طريق الحج، فإن مورد النيابة في الحج هو الشخص الغائب دون الحاضر، كما لا يخفى.

وعلى ذلك فينبغي أن يكون مرادها هو الحج بالصبي، وإنما عبّرت بالحج عنه بالنظر إلى أن الصبي إذا لم يكن مميزاً فالولي هو الذي يتولى عنه النية ـ التي هي روح العبادة ـ في جميع مناسكه بدءاً من الإحرام وإلى آخر الأعمال، وإن كان الصبي محلاً لإجراء بعضها عليه كالطواف والسعي والحلق.

وهذا بخلاف الحال فيما إذا كان الصبي مميزاً فإنه هو الذي يتولى النية، كما يتولى الإتيان بمعظم الأعمال، فلا يتجه التعبير بالحج عنه، بل أقصى الأمر أن يعبر بالحج به.

وبهذا يظهر أن مورد هذه الصحيحة هو الصبي غير المميز، وحيث إن النبي ﷺ حكم بجواز الحج عنه وثبوت الأجر للولي في ذلك دلّ على شرعية حجه وترتب الآثار عليه، وهذا هو المطلوب.

أقول: التعبير بـ(أيحج عن مثل هذا؟) بعناية كون النية من الولي وإن كان الصبي محلاً لمعظم الأعمال لا يخلو من بُعد.

وهنا احتمال آخر، وهو أن يكون (عن) بمعنى (الباء) ـ كما تأتي بهذا المعنى أحياناً حسب ما ذكره أهل اللغة ـ وبناءً عليه يرتفع الإشكال، ولكن لا توجد عندئذٍ قرينة على كون مورد الرواية هو الصبي غير المميز.

إلا أنّ هذا الاحتمال ضعيف أيضاً، فإنه لم يثبت مجيء (عن) بمعنى (الباء) كما نبّه عليه ابن هشام(١).

والأقرب أن يقال: إنه لا وثوق بمتن الرواية ـ التي لم ترد في كتبنا إلا في التهذيبين المعروف اشتمالهما على أخطاء كثيرة ـ ولا سيما أن الواقعة المحكية فيها قد رويت في صحاح الجمهور وسننهم أيضاً وهي بلفظ: (ألهذا حج).

---

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ج:١ ص:١٤٨.

فقد روى مسلم والنسائي وغيرهما بأسانيدهم عن ابن عباس[١] عن النبي ﷺ أنه لقي ركباً بالروحاء .. فرفعت إليه أمرأة صبياً فقالت: ألهذا حج؟ قال: ((نعم، ولكِ أجر)).

وروى ابن ماجة والترمذي وغيرهما بأسانيدهم عن جابر بن عبد الله[٢] قال: رفعت امرأة صبياً لها إلى النبي ﷺ في حجة، فقالت: يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: ((نعم ولكِ أجر)).

وجدير بالإشارة إلى أن (الرويثة) المذكورة في معتبرة ابن سنان هي منزل قبل (الروحاء)[٣] المذكورة في رواية ابن عباس في الطريق بين المدينة المنورة ومكة المكرمة.

وهذا المقدار من الاختلاف لا يشكل قرينة على تعدد الواقعة كما لا يخفى، وحيث إنه لا يعلم أن ذلك الصبي الذي أشارت إليه أمه كان مميزاً أو غير مميز، فلا يمكن أن يستفاد من معتبرة ابن سنان شرعية حج المميز ولا غير المميز بالخصوص، بل أحدهما على نحو الإجمال.

الرواية الخامسة: خبر علي بن مهزيار[٤] عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام عن الصبي متى يحرم به؟ قال : ((إذا أثغر)).

وهذه الرواية لا تخلو عن خدش في السند، فإن الظاهر أن محمد بن الفضيل الذي يروي عنه علي بن مهزيار هو محمد بن الفضيل الأزدي الصيرفي الذي لم تثبت وثاقته.

لا يقال: ولكن المتداول في الأسانيد رواية علي بن مهزيار عن محمد بن الفضيل بواسطة الحسن بن سعيد أو أخيه الحسين أو محمد بن عبد الحميد أو محمد بن القاسم وأضرابهم[٥]، ولم ترد روايته عنه مباشرة إلا في هذا المورد وفي

---

(١) صحيح مسلم ج:٤ ص:١٠١. سنن النسائي ج:٥ ص:١٢٠.

(٢) سنن ابن ماجة ج:٢ ص:٩٧١. سنن الترمذي ج:٢ ص:٢٠٢.

(٣) تاريخ البلدان ص:٣١٣.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧٦. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٧.

(٥) لاحظ الكافي ج:٣ ص:٤٧، ومعاني الأخبار ص:١٠٧، وتهذيب الأحكام ج:٤ ص:١٦٦،

مورد آخر في الكافي والتهذيب[١]، ولذلك لا يبعد أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل فيهما هو محمد بن القاسم بن الفضيل البصري الثقة الذي روى عنه ابن مهزيار في بعض المواضع الأخرى[٢] مباشرة.

قلت: علي بن مهزيار من كبار الطبقة السابعة، ومحمد بن الفضيل الأزدي من أحداث الخامسة وكبار السادسة، فلا مانع من روايته عنه بلا واسطة، ولا ينافي ذلك روايته عنه مع الواسطة أحياناً.

وأما محمد بن القاسم بن الفضيل فهو من الطبقة السادسة، ويروي عنه علي بن مهزيار بلا واسطة، ولكن توجد في بعض الموارد روايته عنه مع الواسطة أيضاً[٣]، فلا مقتضي للبناء على كون المراد بمحمد بن الفضيل هنا هو محمد بن القاسم بن الفضيل، بل هذا ضعيف لأنه يقتضي إما سقوط اسم الأب عن سند روايتين ولا يخفى بُعده، وإما أن يكون ذلك من النسبة إلى الجد وهو إنما يتعارف فيما إذا كان الجد مشهوراً جداً، والفضيل ـ وهو الفضيل بن يسار ـ وإن كان من الأعاظم ولكن لم يظهر كونه من المشاهير الذين ينسب أحفادهم إليهم مباشرة، فتدبر.

هذا في ما يتعلق بسند الرواية.

وأما دلالتها على صحة حج الصبي غير المميز فهي تبتني على أن يكون قوله عليه السلام: ((أثغر)) بمعنى نبتت أسنانه، فإن الثغر اسم للسِن ما دام في منابته قبل أن يسقط، والأسنان اللبنية تبدأ بالبزوغ من الشهر السادس من عمر المولود وتكتمل مع نهاية السنة الثانية، وعلى ذلك يصدق على الصبي وهو بعد غير مميز أنه قد أثغر، فيستفاد من الرواية شرعية حجه وترتب الآثار عليه. نعم مقتضاها عدم شرعية حج من دونه في العمر فتكون مقيَدة لإطلاق ما دلّ على شرعية حج

وعلل الشرائع ج:١ ص:١٩٨.

(١) الكافي ج:٣ ص:٢٠٨. تهذيب الأحكام ج:١ ص:٣٢٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٧٣.

(٣) معاني الأخبار ص:١٠٦.

غير المميز من غير التحديد بعمر معيّن.

أقول: يظهر بملاحظة المعاجم اللغوية أن الإثغار ليس بمعنى نبات الأسنان اللبنية، بل بمعنى نبات الأسنان الدائمية بعد سقوط اللبنية، وقال بعض اللغويين: إنه يستعمل أيضاً في سقوط اللبنية، فهو من قبيل الأضداد، وفيما يلي جملة من كلماتهم ..

قال ابن عباد[١]: (ثغر الصبي: إذا سقطت أسنانه، وأثغر: نبت بعد السقوط)، ونحو هذا ما حكي أيضاً عن الخليل رحمه الله[٢].

وقال الأزهري[٣]: (قال أبو عبيد: قال أبو زيد: إذا سقطت رواضع الصبي قيل: ثُغِر فهو مثغور، فإذا نبتت أسنانه بعد السقوط قيل: أثّغر وأتّغر بتشديد الثاء والتاء. وقال شمر: الإثغار يكون في النبات والسقوط، ومن النبات حديث الضحاك: أنه ولد وهو مثغِر، ومن السقوط حديث إبراهيم: كانوا يحبون أن يعلموا الصبي الصلاة إذا أثغر).

وقال ابن فارس[٤]: (يقال: ثغر الصبي إذا سقطت أسنانه، وأثغر: إذا نبتت بعد السقوط، وربما قالوا عند السقوط: أثغر).

وقال ابن سيده[٥]: (ثغر الغلام ثغراً: سقطت أسنانه الرواضع، وأثغر واتّغر ودغّر على البدل: نبتت أسنانه، وقيل: أثغر الغلام نبت ثغره، وأثغر: ألقى ثغره).

فيلاحظ أن معظم اللغويين يرى أن الإثغار هو نبات الأسنان الدائمية بعد سقوط الرواضع، وبعضهم يرى أنه يستعمل في سقوط الرواضع أيضاً، ولما كان سقوطها لا يحدث عادة إلا في ما بين السنة السادسة والثانية عشرة من عمر الصبي حيث تأخذ الأسنان الدائمية مكانها تدريجاً، يتجه ـ بناءً على اعتبار سند

---

(١) المحيط ج:٥ ص:٥٦.

(٢) ترتيب العين ج:١ ص:٢٤٣.

(٣) تهذيب اللغة ج:٨ ص:١٠١.

(٤) معجم مقاييس اللغة ج:١ ص:٣٧٩.

(٥) المحكم ج:٥ ص:٤٨٣ـ٤٨٤.

رواية محمد بن الفضيل ـ أن تجعل دليلاً على عدم صحة الإحرام بالصبي غير المميز، لما مرّ من أن الصبي البالغ ست سنوات يكون عادة مميزاً للصلاة ونحوها من العبادات ومنها الحج.

وعلى ذلك فهذه الرواية تدل على عكس ما هو المطلوب من شرعية حج الصبي غير المميز، فتكون معارضة للنصوص المتقدمة الدالة على شرعيته ولا سيما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج التي موردها المولود، ومن المؤكد عدم صدقه على الصبي البالغ ست سنوات.

وهنا وجهان للجمع بينهما أشار إليهما العلامة المجلسي تتُّل[1]..

١ ـ حمل رواية محمد بن الفضيل على الأفضلية وآكدية الاستحباب، أي أن الحج بالصبي الذي أثغر ـ البالغ درجة التمييز عادة ـ آكد استحباباً وأكثر ثواباً من الحج بالصبي الذي دونه في العمر ويكون غير مميز بطبيعة الحال.

وعلى ذلك يرتفع التنافي بين هذه الرواية وما دلّ على استحباب الحج بالصبي غير المميز.

ولكن هذا وجه تبرعي، فإن ظاهر الرواية كون السؤال فيها عن السنّ الذي يشرع فيه الإحرام بالصبي للحج ويستحب ذلك في حقه، فيدل جواب الإمام عليه السلام بمقتضى مفهوم الشرط على عدم شرعيته قبل أن يثغر لا كونه أقل فضلاً وثواباً، وأما الروايات الدالة على شرعية الحج بالصبي غير المميز فهي لا تصلح شاهداً على حملها على المعنى المذكور.

٢ ـ حملها على بيان السن الذي يؤمر فيه الصبي بأن يحرم للحج بنفسه في مقابل الصبي الذي يحرم عنه وليّه، وهو ما تعرضت له بعض الروايات الأخرى كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج حيث ورد فيها قوله عليه السلام: ((ثم أحرموا عنه)).

وعلى ذلك فلا تنافي بين الروايتين، فإن صحيحة ابن الحجاج تبيّن كيفية إحرام الصبي غير المميز حيث إن على الولي أن يحرم عنه للحج، ورواية ابن

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج:٣ ص:٢٧٥.

الفضيل تبيّن كيفية إحرام الصبي المميز وهو أن الولي يحرم به بمعنى أن يأمره أن يحرْم للحج.

وهناك حالة متوسطة بين هاتين الحالتين وهي ما إذا كان الصبي غير مميز ولكن كان قادراً على التلفظ بالتلبية على نحو لقلقة اللسان تبعاً لوليّه، وهذه الحالة تعرض لحكمها المقطع الأول من صحيحة زرارة.

ولكن هذا الوجه ضعيف أيضاً، فإن (الإحرام بالصبي) المذكور في رواية ابن الفضيل إن لم يناقش في أصل صدقه على مورد إحرام الصبي المميز بنفسه ولكن بأمر وليّه فلا ريب في أن حمله عليه بالخصوص خلاف الظاهر جداً، وصحيحتا زرارة وعبد الرحمن بن الحجاج لا تصلحان شاهداً عليه.

فالنتيجة: أنه لا يوجد جمع عرفي بين رواية محمد بن الفضيل والروايات الأخرى فيستقر التعارض بينهما وتصل النوبة إلى إعمال المرجحات.

ويمكن أن يقال: إن المرجِح مع الروايات المقابلة لرواية محمد بن الفضيل، وهو الشهرة فتوى ورواية، فإن الأصحاب لم يفرّقوا بين المميز وغيره في مشروعية الحج بالصبي(١) والروايات الدالة ـ ولو بالإطلاق ـ على ذلك مروية في الكتب المعروفة المشهورة.

وأما خبر محمد بن الفضيل فهو شاذ فتوى ورواية إذ لم يُعرف قائل بعدم صحة الحج بالصبي إذا لم يثغر، كما أنه لم يرد من غير طريق ابن الفضيل، فتدبر.

ولو نوقش في الترجيح بالشهرة في المقام أو مطلقاً فلا يبقى إلا البناء على تساقط الروايات من الطرفين والرجوع إلى ما هو مقتضى القاعدة من عدم شرعية الحج بالصبي غير المميز. ولكن هذا كله على تقدير اعتبار رواية محمد بن الفضيل سنداً، وقد مرّ أنه لا يخلو من مناقشة.

فتحصل من جميع ما تقدم تمامية الدليل على شرعية الحج بالصبي غير المميز من دون التحديد بسن معيّن.

---

(١) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٣٥.

وهل يمكن أن يتعدى منه إلى الصبي المميز بالأولوية، أي أنه إذا كان الحج بغير المميز مشروعاً فالحج بالمميز مشروع بطريق أولى؟

قد يدعى ذلك ولكنه محل إشكال أو منع، فإن الأولوية المذكورة إنما هي أولوية خارجية وليست من قبيل مفهوم الموافقة، أي الأولوية التي ينعقد للكلام ظهور بمقتضاها، كما في قوله تعالى(١): ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الظاهر في حرمة ما هو أعظم من قول: (أف)، وهو الضرب مثلاً.

والأولوية متى ما كانت خارجية فلا بد من القطع بها ليمكن الاستناد إليها، أي لا بد أن تورث مناسبات الحكم والموضوع ونحوها القطع للفقيه بعدم التفكيك شرعاً بين الموردين وأنه إذا كان الحكم في المورد الأول ثابتاً فهو ثابت في المورد الثاني أيضاً، ولكن القطع بذلك مما لا يحصل عادة مع الالتفات إلى عدم إحاطة الإنسان ــ مهما أوتي من قوة الفكر وسعة المعلومات ــ بجميع الجهات المنظورة للشارع المقدس في تشريع أحكامه، وهذا ما أشير إليه في بعض النصوص من ((أن دين الله لا يصاب بالعقول))(٢) وأن ((السنة إذا قيست محق الدين))(٣).

هذا مع أن القطع بالأولوية إن كان له محل فهو فيما إذا كان الموردان من سنخ واحد، وأما مع كونهما من سنخين مختلفين فلا محل للقطع بالأولوية أصلاً.

ومقامنا من هذا القبيل فإنه قد تقدم أن حج الصبي المميز يُعدّ فعلاً له، وينتسب إليه حقيقة، ويتولى فيه النية بنفسه، وأما حج الصبي غير المميز فهو فعل الولي وتكون النية منه والصبي محل لإجراء مناسكه عليه، فكيف يقاس هذا بذاك ويمكن القطع بمشروعية الأول بدليل مشروعية الثاني؟!

القسم الثاني: الروايات التي يستدل بها على صحة حج الصبي المميز، وهي ما يأتي ..

---

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:٢ ص:٣٠٣.

(٣) الكافي ج:٧ ص:٢٩٩.

الرواية الأولى: ما رواه الكليني[١] بإسناده عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((لو أن غلاماً حج عشرة حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام)).

وبمضمون هذه الرواية ما رواه السيد الراوندي بإسناده[٢] عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو أن غلاماً حج عشرة حجج ثم احتلم كان عليه فريضة الإسلام إذا استطاع إليه سبيلاً)).

ويلاحظ أن ما رواه الكليني قدس سره ضعيف سنداً بسهل بن زياد وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، وأيضاً بمحمد بن الحسن بن شمون الوسيط بينهما على ما في نسخة الكافي، ولكن الشيخ أورد هذه الرواية في التهذيبين[٣] عن طريق الكليني وفي سندها بدل (ابن شمون) (محمد بن الحسين) وهو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الثقة الذي يروي عنه سهل بن زياد[٤] وثبتت روايته عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم في بعض الموارد[٥].

وعلى ذلك فلا سبيل إلى الجزم بصحة النسخة الواصلة إلينا من الكافي دون نسخة الشيخ قدس سره منه، وإن كان المتداول في الأسانيد هو ما ورد في الأولى، فلاحظ.

هذا فيما يتعلق بسند رواية مسمع بن عبد الملك.

وأما رواية الراوندي فهي أيضاً غير نقية السند وإن عبر المحدث النوري رحمه الله[٦] عن سندها بالصحيح، فإن هذه الرواية ومعظم الروايات الأخرى الواردة في كتاب النوادر مقتبسة مما يعرف بكتاب (الجعفريات والأشعثيات)، وفي

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٨.

(٢) النوادر ص:٢٢٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٦، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:١٤١.

(٤) لاحظ الكافي ج:١ ص:١٧٥، ج:٣ ص:٤٨٩، ج:٤ ص:٥٨٥.

(٥) لاحظ من لا يحضره الفقيه (المشيخة) ج:٤ ص:٥٢، وأمالي الصدوق ص:٢٧٥، والخصال ص:٢٠٤.

(٦) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:٨ ص:٢٤.

طريق هذا الكتاب إلى الإمام الكاظم عليه السلام ولده (إسماعيل) وولد ولده (موسى)، ولم يرد في أي منهما توثيق واضح[١].

ولو غض النظر عن ذلك فإن في طريق السيد الراوندي إلى كتاب الجعفريات (أبا عبد الله محمد بن الحسن التميمي البكري)، وهو من رجال الجمهور ـ كما يبدو ـ ولا يعرف عن حاله شيء.

وأما ما ذكره المحدث النوري[٢] من أن (الظاهر أنه ـ أي التميمي البكري ـ من مشايخ الإجازة، ذكروه لمجرد اتصال السند إلى كتاب علم انتسابه إلى مؤلفه، فلا يضر الجهل بحاله. أو هو من علائم الوثاقة إن اعتمدوا عليه في الانتساب) فهو مخدوش ..

أما قوله: (إنه من مشايخ الإجازة) ويقصد بذلك أن دوره شرفي في رواية كتاب الجعفريات فلا حاجة إلى ثبوت وثاقته، فيرد عليه بأن الاستغناء عن ثبوت وثاقة الوسيط لكون دوره شرفياً محضاً إنما يتم في الكتب المعروفة المشهورة التي تتداول نسخها بصورة واسعة كالكتب الأربعة في العصور الأخيرة، ولم يثبت أن كتاب الجعفريات كان من هذا القبيل في عصر التميمي البكري.

وأما إنهم اعتمدوا عليه في انتساب تلك النسخة إلى المؤلف ليكون ذلك من علائم وثاقته عندهم، فهذا ما لا يمكن التأكد منه، إذ يحتمل أنهم قد رووا ما رواه من دون البناء على صحة النقل، أو أنهم اعتمدوا على الوثوق الحاصل لهم بصحة النقل بضميمة بعض القرائن والشواهد، لا من حيث وثاقة الرجل نفسه وإنما ذكروا اسمه في السند لئلا يقع فيه الإرسال.

فالنتيجة أن أيّاً من خبري مسمع والراوندي مما لا يمكن الاعتماد عليه سنداً.

وأما دلالتهما على صحة حج الصبي المميز فهي محل خدش أيضاً.

---

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص:٥٧٢.

(٢) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج:١ ص:١٧٧.

بيان ذلك: أنه لا إشكال في أن إسناد الحج إلى الغلام ظاهر في كونه قد أدى الحج بنفسه لا أنه قد أحجّه وليه، فيدل على أن مورد كلام الإمام عليه السلام هو الصبي المميز دون غيره. مضافاً إلى أن مقتضى افتراض أداء الغلام للحج عشر سنين هو وقوع بعض تلك الحجج بعد وصوله إلى حدّ التمييز وربما قريباً من البلوغ.

ولكن هل في حكم الإمام عليه السلام بعدم إجزاء حج الصبي المميز عن حجه بعد البلوغ دلالة على صحة الحج المأتي به في حال الصبا أو أنه لا دلالة فيه عليها؟

ذكر السيد الأستاذ قدس سره وآخرون أنه يدلّ عليها[1]، وأفاد قدس سره في وجهه قائلاً[2]: (إن من الواضح أن الحكم بعدم إجزاء حج الصبي عن حجة الإسلام

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه يمكن تقريب هذا المدعى بوجه آخر بناءً على القول بالصحيح في ما وقع فيه النزاع من أن أسماء العبادات التي تقع في حيّز الحكم الشرعي هل هي موضوعة للصحيح أو للأعم، فإن الصحة فيما إذا كانت العبادة متعلقة للحكم إنما تكون بتمامية الأجزاء والشرائط، إذ الصحة من جهة انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً لا تكون إلا في مرتبة متأخرة عن الأمر، فلا يعقل أخذها في المسمى لتكون معتبرة في متعلق الأمر.

وهذا بخلاف ما إذا كانت العبادة موضوعاً للحكم، فإن الصحة عندئذٍ تكون بمطابقة المأتي به للمأمور به ولا محذور في ذلك، ومن هنا كان مقتضى القول بالصحيح فيما ورد من المنع عن صلاة الرجل وبحذائه امرأة تصلي هو اختصاص المنع بما إذا كانت صلاة المرأة محكومة بالصحة، أي بمطابقتها للمأمور به، لأن صلاتها بحذاء الرجل قد أخذت في موضوع الحكم بعدم صحة صلاة الرجل.

والمقام من هذا القبيل، فإن حج غير البالغ موضوع للحكم بعدم الاجتزاء به عن حجة الإسلام، فلو بني على القول بالصحيح في أسماء العبادات كان مقتضاه اعتبار أن يكون صحيحاً بالمعنى المذكور ولا يكون كذلك إلا مع كون غير البالغ مخاطباً بأداء الحج استحباباً.

هذا ولكن أصل القول بالصحيح غير تام كما حقق في محله، وأقصى ما يقتضيه التعبير بـ(حج) هو صدق الحج على فعل الصبي حقيقة لا أنه يشبه الحج ويطلق عليه اسمه من باب المشاكلة، وأما كون الصبي مأموراً بالإتيان به فهذا ما لا يمكن استفادته من التعبير المذكور، فتدبر.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣٠ (بتصرف)، ولاحظ معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٧.

فرع صحته وكونه مأموراً به وإلا فالحج الباطل لا معنى للبحث عن كونه مجزياً عن حجة الإسلام أو أنه ليس مجزٍ).

وحاصله: أن موضوع الحكم بالإجزاء على تقدير ثبوته هو الحج المأتي به صحيحاً في حال الصبا، أي ما يكون مطابقاً للمأمور به، وهذا يفترض توجه الأمر بأداء الحج إلى الصبي المميز، وأما مع عدم صحة حجّه ولو من جهة فقدان الأمر به فلا موضوع للحكم بالإجزاء.

وعلى ذلك فلا يكون نفي الإجزاء إلا من جهة انتفاء موضوعه، وهو خلاف ظاهر الكلام.

أقول: لا شك في أن كلام الإمام عليه السلام مسوق للرد على توهم إجزاء حج غير البالغ عن حجه بعد بلوغه، ومن المعلوم أنه لا مجال لتوهم الإجزاء إلا مع الاعتقاد بصحة الحج وشرعيته، إذ مع كونه باطلاً لا محل للحكم بالإجزاء، ولكن أقصى ما يستفاد من نفي الإجزاء على لسان الإمام عليه السلام هو أن من يتوهم الإجزاء يعتقد الصحة لا أن الإمام عليه السلام يعتقد بها ليستفاد منه كون الصبي مأموراً بالحج ليمكن وقوع الحج منه صحيحاً.

ودعوى أن سكوت الإمام عليه السلام عن التعليق على اعتقاد المتوهم للإجزاء صحة حج الصبي يُعدّ إقراراً منه عليه السلام بصحة هذا الاعتقاد وكون الحج مطلوباً من الصبي المميز.

مخدوشة بأنه لا دلالة فيه على ذلك بل أقصاه مجرد الإشعار، ولا حجية له وإنما الحجية لما يبلغ حدّ الظهور والدلالة.

فالنتيجة: أن روايتي مسمع والراوندي مما لا دلالة فيهما على صحة حج الصبي المميز.

الرواية الثانية: معتبرة إسحاق بن عمار[1] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج. قال: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦.

ومثلها ذيل رواية شهاب[1] ـ وهو شهاب بن عبد ربه ـ ولكنها غير نقية سنداً من جهة وقوع سهل بن زياد في الطريق إليه.

ثم إن في مفاد قول السائل (ابن عشر سنين يحج) وجوهاً ..

الأول: أن يكون سؤالاً عن صحة حجه. بمعنى أنه إذا حج هل يصح منه الحج؟ أو هل أن له أن يحج أو لا؟ وعلى هذا الوجه لا يكون جواب الإمام عليه السلام مطابقاً للسؤال، لفرض أن الراوي سأل عن صحة حج الصبي ومشروعيته والإمام عليه السلام لم يجبه عن ذلك وإنما عدل إلى بيان وجوب الحج على الصبي بعد بلوغه، للإيعاز إلى أن حجه قبل البلوغ بغض النظر عن صحته وعدمها لا يغنيه عن أداء الحج بعد البلوغ.

الثاني: أن يكون سؤالاً عن وجوب الحج عليه. بمعنى أنه هل يجب عليه أن يحج أو لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام بالنفي، وذلك بتعليق الوجوب على البلوغ باستخدام أداة الشرط، فإن منطوق الجملة الشرطية أي قوله عليه السلام: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم)) هو ثبوت الحج على الصبي بعد البلوغ، ومفهومها هو عدم وجوب الحج عليه قبله.

الثالث: أن يكون سؤالاً عن الاجتزاء بحجه. بمعنى أنه إذا أتى بالحج هل يجزيه حجه عن الإتيان بحجة الإسلام بعد بلوغه، أم لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام بعدم الإجزاء، حيث إنه أوجب عليه حجة الإسلام بعد البلوغ.

هذه وجوه ثلاثة في مفاد الرواية فما هو المرجح منها؟

أما الوجه الأول فيمكن استبعاده لأن مقتضاه ـ كما تقدم ـ عدم مطابقة الجواب للسؤال، ويدين العقلاء على خلاف ذلك إلا لضرورة، فلا يحمل الكلام عليه إلا مع قرينة على ذلك، وهي مفقودة في المقام.

فيبقى الوجهان الثاني والثالث، وقد يرجح الوجه الثالث ـ أي كون السؤال عن الإجزاء ـ في خصوص رواية شهاب بقرينة ورود صدرها في السؤال

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٦.

عن إجزاء حج العبد وأم الولد، فإن تمام روايته[1] هكذا: عن شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أعتق عشية عرفة عبداً له، أيجزئ عن العبد حجة الإسلام؟ قال: ((نعم)). قلت: فأم ولد أحجها مولاها أيجزئ عنها؟ قال: ((لا)). قلت: أله أجر في حجتها؟ قال: ((نعم)). قال: وسألته عن ابن عشر سنين يحج؟ قال: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)).

فيلاحظ أن السؤال عن حج ابن عشر سنين قد ورد في سياق السؤال عن الاجتزاء بحج العبد إذا أعتق قبل الوقوف بعرفات، وعن الاجتزاء بحج أم الولد أي فيما إذا تحررت لاحقاً، فيقال: إن من المناسب أن يكون السؤال عن حج ابن عشر سنين من جهة الاجتزاء به أيضاً، أي فيما بعد البلوغ.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا قرينة في الرواية على كون المقطع الأخير منها تكملة للمقطع الأول وأن شهاباً طرح الأسئلة الأربعة بصورة متوالية على الإمام عليه السلام، بل لعل الظاهر منها أن الأخير كان سؤالاً مستقلاً، ولذلك فصله الراوي عنه بقوله (قال) يعني (قال شهاب: وسألته ..) ولو كان استمراراً للأسئلة الثلاثة الأول لقال: (قلت: ابن عشر ..) وعلى ذلك فهو من قبيل الجمع بين مرويين في رواية واحدة. ومثله كثير الوقوع في الروايات.

والنتيجة: أن صدر الرواية لا يصلح قرينة على تعيَن الوجه الثالث في مقابل الوجه الثاني، مضافاً إلى ما مر من الخدشة في سندها.

وقد يستبعد الوجه الثاني ـ كما استبعد الوجه الأول ـ بأنه لا محل لتوهم وجوب الحج على الصبي ابن عشر سنين حتى يتصدى إسحاق بن عمار أو شهاب بن عبد ربه لسؤال الإمام عليه السلام عنه، وإنما الذي يمكن أن يتوهم هو أنه إذا حج هل يكفيه حجه أم يجب عليه الحج بعد البلوغ، فهذا ما ينبغي أن يكون مورداً لسؤالهما. وعلى ذلك يتعين الوجه الثالث في كلتا الروايتين.

ولكن الملاحظ أن هناك العديد من الروايات الواردة في نفوذ وصية الغلام ابن عشر سنين وصدقته وعتقه وطلاقه وصحة إمامته للجماعة، فلا غرو أن

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٦.

يتوهم أحد توجه التكليف إليه بأداء العبادات ومنها الحج.

• ففي موثقة سماعة[١]: ((يجوز صدقة الغلام وعتقه ويؤم الناس إذا كان له عشر سنين)).

وفي موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[٢]: ((إذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيته)).

وفي معتبرة زرارة قال[٣]: ((إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدق أو أوصى على حد معروف وحق فهو جائز)).

وفي موثقة ابن بكير[٤]: ((يجوز طلاق الصبي إذا بلغ عشر سنين)).

بل إنه قد روى إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال[٥]: ((إذا أتى على الصبي ست سنين وجبت عليه الصلاة، وإذا أطاق الصوم وجب عليه الصيام)).

وفي رواية الحسن بن راشد عن العسكري عليه السلام أنه قال[٦]: ((إذا بلغ الغلام ثمان سنين فجائز أمره في ماله وقد وجب عليه الفرائض والحدود)).

وعلى ذلك فلا وجه لاستبعاد احتمال إسحاق بن عمار أو شهاب بن عبد ربه وجوب الحج على الصبي ابن عشر سنين، ليتعين أن يكون سؤالهما عن الاجتزاء بحجه.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن الوجه الثاني أبعد عن لفظ السؤال من الوجه الثالث، فإنه بالرغم من الحاجة إلى التقدير على الوجهين جميعاً، إلا أن المنساق من قوله: (ابن عشر سنين يحج) هو أنه جملة خبرية توطئة لسؤال محذوف وهو (هل يجتزئ به عن الحج بعد البلوغ أم لا؟) لا أنه جملة استفهامية

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:٣٥٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١٤٥.

(٣) الكافي ج:٧ ص:٢٨.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٨ ص:٧٦.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٣٨١.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٩ ص:١٨٣.

قد حذف بعضها لمعلوميته، أي كأنه قال: (ابن عشر سنين هل عليه أن يحج؟) فإن هذا بعيد عن الفهم العرفي، فتدبر.

وكيفما كان فإن تم استظهار الوجه الثالث ـ أي كون السؤال عن الإجزاء ـ فيمكن أن يقال: إن السؤال عن الاجتزاء بحج غير البالغ يفترض ضمناً الاعتقاد بصحة حجه عند السائل، إذ لا معنى للسؤال عن الإجزاء مع عدم الحكم بالصحة أساساً، وحيث إن الإمام عليه السلام اكتفى في مقام الجواب ببيان عدم الإجزاء ولم يتعرض لفساد الحج يفهم منه إقراره للسائل على اعتقاده بصحة الحج، فتتم دلالة الروايتين على صحة حج الصبي المميز.

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا يفهم من كلام الإمام عليه السلام أي تقرير للسائل على اعتقاده صحة حج الصبي، ولو كان فهو مجرد إشعار لا يعول عليه.

الرواية الثالثة: خبر يونس بن يعقوب[1] عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن معي صبية صغاراً وأنا أخاف عليهم البرد فمن أين يحرمون؟ قال: ((ائت بهم العرج فليحرموا منها، فإنك إذا أتيت بهم العرج وقعت في تهامة))، ثم قال: ((فإن خفت عليهم فائت بهم الجحفة)).

ولا بأس بدلالة الرواية على مشروعية حج الصبي المميز، لأن ظاهر إسناد الإحرام إلى الصبية أنهم يحرمون بأنفسهم لا أن الولي يحرم عنهم، أو يحرم بهم. ولا ينافي ذلك قوله: (صبية صغاراً) فإن الصبي ابن السابعة والثامنة يصح أن يقال أنه صبي صغير، ولا ينحصر الصغير في غير المميز.

والحاصل أن ظاهر الرواية كون موردها الصبية المميزين، كما أن ظاهرها هو انعقاد الإحرام لهم وصحته، وإذا صح الإحرام تصح بقية المناسك، إذ لا معنى للتفكيك بينهما كما هو واضح.

هذا من ناحية الدلالة، وأما السند فيظهر من السيد الأستاذ قدس سره[2] هنا

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٠٤. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣٦. معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٣٢.

اعتماده عليه، حيث عبّر عن الرواية بالموثقة مع أن في سندها يعقوب بن قيس والد يونس بن يعقوب، وهو ممن لم يوثق في كتب الرجال. ولكن يبدو أنه تتُّل قد عوّل في الحكم بوثاقته على كونه من رجال تفسير القمي ـ مع ما بني عليه من وثاقة رجال هذا التفسير ـ وأساس ذلك ما أفاده في المعجم[1] من أن يعقوب بن قيس بهذا العنوان قد روى عن أبي عبد الله عليه السلام وروى عنه يونس بن يعقوب في موضع من تفسير القمي، ثم قال تتُّل: (الظاهر اتحاده مع من بعده) ومن بعده في كتاب المعجم هو (يعقوب بن قيس البجلي الدهني أبو خالد والد يونس بن يعقوب).

وعلى ذلك يكون والد يونس بن يعقوب ثقة لكونه ممن وقع في أسانيد التفسير المذكور.

ولكن الملاحظ أنه تتُّل قد عدل عن الاعتماد على رواية يونس بن يعقوب المبحوث عنها في مبحث المواقيت من جهة عدم ثبوت وثاقة يعقوب والد يونس، وتعرض لدعوى كونه من رجال تفسير القمي فناقش فيها قائلاً[2]: (إن والد يونس بن يعقوب وإن كان هو يعقوب بن قيس، وقد ورد هذا العنوان في تفسير علي بن إبراهيم إلا أنه لم يعلم أن يعقوب بن قيس الوارد في التفسير هو والد يونس أم أنه شخص آخر، بل لعل الثاني أقرب. إذ لو كان الأول ـ أي والد يونس ـ لكان الأنسب أن يعبر هكذا: يونس بن يعقوب عن أبيه، كما ورد كذلك في هذه الرواية ـ أي في سند الرواية المبحوث عنها ـ وهو الشائع المتعارف في أسانيد الأخبار حينما يروي الراوي عن أبيه.

ومن هنا وردت روايات كثيرة عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد وتردد الراوي بين أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد فحملوه على الأول، إذ لو كان الثاني لكان الأنسب أن يقول عن أبيه، كما ورد بهذا

---

(١) معجم رجال الحديث ج:٢٠ ص:١٧٢.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٣٦٨، ولاحظ للمقارنة معتمد العروة الوثقى ج:٢ ص:٣٦٧.

التعبير ـ أعني أحمد بن محمد عن أبيه ـ في كثير من الروايات.

وعليه فلا يمكن الوثوق بأن يونس روى تلك الرواية الواردة في تفسير علي بن إبراهيم عن أبيه ليحكم بوثاقة والده، بل إن مجرد الشك وتطرق الاحتمال كافٍ في عدم ثبوت وثاقة أبيه فالرواية إذاً غير موثقة).

ويلاحظ على مجمل ما أفاده ﷺ ..

أولاً: أنه لم يثبت أن علي بن إبراهيم القمي قد وثق رواة تفسيره، فإن العبارة المدعى دلالتها على ذلك قد وردت في المقطع الأول من المقدمة، ولا شاهد على صحة انتساب هذا المقطع إلى علي بن إبراهيم، فإن النسخة المتداولة عندنا من التفسير هي من تأليف بعض تلامذته وقد ضمنها مختاراته من كتاب أستاذه علي بن إبراهيم بالإضافة إلى مروياته في التفسير عن سائر مشايخه، والمقدمة المذكورة في بدايتها تشتمل على مقطعين ويمكن الوثوق بأن المقطع الثاني لعلي بن إبراهيم ـ لشواهد تقتضي ذلك ـ وأما المقطع الأول المشتمل على العبارة المشار إليها فيحتمل أن يكون من التلميذ الجامع للكتاب، فليس هناك دليل على صدور العبارة المشتملة على التوثيق من علي بن إبراهيم نفسه.

مع أنه على تقدير صدورها منه فالظاهر أنه ليس المقصود بها توثيق جميع رواة الأخبار في كتابه، بل المقصود هو أنه قد وصلت إليه هذه الأخبار عن طريق بعض المشايخ الثقاة سواء كانوا هم مشايخه بلا واسطة أو مع الواسطة، وقد أوضحت هذا المعنى في موضع آخر[1] فليراجع.

وثانياً: أنه لو سلم كون تلك العبارة لعلي بن إبراهيم القمي وأنها تدل على توثيق جميع رواة كتابه، إلا إن اسم يعقوب بن قيس قد ورد في كتاب التفسير في سند رواية ليست من مرويات علي بن إبراهيم قطعاً بل هي من إضافات تلميذه حيث أورد سندها هكذا[2]: (عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبيه عن السندي بن محمد عن يونس بن يعقوب عن يعقوب بن

---

(١) وسائل الإنجاب الصناعية ص:٦٥٢ وما بعدها.

(٢) تفسير القمي ج:٢ ص:٣٠٩.

قيس) ومحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري ليس من أساتذة علي بن إبراهيم القمي، بل من أقرانه في الطبقة الثامنة ولا توجد لعلي بن إبراهيم أية رواية عنه في جوامع الحديث، مع أن مروياته فيها تناهز ستة آلاف رواية، فهذه الرواية ليست لعلي بن إبراهيم بل هي لتلميذه فلا يشمل رجال سندها التوثيق العام المزعوم.

وثالثاً: أن ما ذكره ﷺ في مبحث المواقيت من التشكيك في كون المراد بـ(يعقوب بن قيس) المذكور في سند الرواية الواردة في كتاب التفسير هو والد يونس بن يعقوب مما لا يمكن المساعدة عليه، فإنه وإن كان المتعارف فيما لو كان المروي عنه والد الراوي أن يذكر بصفته، أو تذكر صفته مع إيراد اسمه أو اسمه واسم أبيه. ومن نماذج ذلك قولهم: حنان بن سدير عن أبيه سدير[١]، وعبد الله بن بكير عن أبيه بكير بن أعين[٢]، ومحمد بن منصور الصيقل عن أبيه منصور الصيقل[٣]، وعلي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم[٤]، وأحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى[٥].

ولكن توجد هناك موارد أخرى اقتصر فيها على ذكر اسم الأب من غير توصيفه بأبوته، مثل قولهم: محمد بن حفص عن حفص بن غياث[٦]، وحنان بن سدير عن سدير[٧]، وعبيد بن زرارة عن زرارة[٨]، والعباس بن الوليد عن الوليد بن صبيح[٩]، والحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين عن علي بن

---

(١) كامل الزيارات ص:٤٨٧.

(٢) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:١ ص:٤٣٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٥٠١.

(٤) علل الشرائع ج:١ ص:٢٣٧.

(٥) الكافي ج:١ ص:٣٢٠.

(٦) تهذيب الأحكام ج:١ ص:٣٠٢.

(٧) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:١٧.

(٨) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٤٧٧.

(٩) الكافي ج:٥ ص:٤٠٤.

يقطين[١]، وعلي بن إسباط عن إسباط بن سالم[٢].

هذا ما عثرت عليه من موارد ذلك في جملة من الأسانيد ولعل المتتبع يجد أضعاف ذلك فيها، فلا مجال لإنكار أن هناك موارد تذكر فيها رواية الشخص عن أبيه، بذكر اسم الأب من دون وصفه بأنه والده، وإن كان هذا على خلاف المتعارف.

ولذلك يحتمل أن ما يوجد من قبيل ذلك إنما هو نتيجة لسقط القلم، أو كونه من تصرف بعض النساخ بتوهم أن توصيف المروي عنه بأبوته للراوي زيادة لا حاجة إليه فلم يستنسخه، أو أن يكون من جهة وجود راوٍ ثانٍ في السند الأصلي تم حذفه اختصاراً فأدى إلى هذا الحال.

مثلاً روى الشيخ الكليني[٣]عن (علي بن إبراهيم عن أبيه وعدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد جميعاً عن محمد بن خالد عن خلف بن حماد) وهذا سند مزدوج إلى محمد بن خالد، الأول: علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن خالد، والثاني: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن خالد، فكلا السندين ينتهي إلى محمد بن خالد عن خلف بن حماد، ولم تتم الإشارة فيه إلى أن (محمد بن خالد) هاهنا هو والد أحمد بن محمد بن خالد لما فيها من التكلف بأن يقول مثلاً: (علي بن إبراهيم عن أبيه وعدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد جميعاً عن محمد بن خالد والد أحمد عن خلف بن حماد).

فلو فرض أن أحد المؤلفين اقتبس الرواية المذكورة من الكافي ولكن حذف السند الأول لها اختصاراً فصار كالتالي: (عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن خالد عن خلف بن حماد) يؤدي ذلك إلى اشتمال

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٧ ص:٩٢، ج:٢ ص:٣٢، ١٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٣٤١، ج:٧ ص:٥٨. الكافي ج:١ ص:٢٧٣، ج:٥ ص:١٣١، ١٩٩.

(٣) الكافي ج:٣ ص:٩٢.

السند على رواية أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه من دون الإشارة فيه إلى أنه أبوه.

ومن هنا ربما يتوهم بأن محمد بن خالد المذكور فيه ليس هو محمد بن خالد البرقي بل هو الأشعري الذي يروي عنه أحمد بن محمد بن خالد البرقي كما يروي عن أبيه، مع أن المراد به هو البرقي بقرينة رواية إبراهيم بن هاشم عنه في السند الآخر وروايته عن خلف بن حماد.

وبالجملة: إن اشتمال السند على رواية الابن عن أبيه مع الاقتصار على ذكر اسم الأب من دون توصيفه بأبوته له وإن كان أمراً غير متعارف إلا إنه مما يقع أحياناً، فلا يمكن أن يجعل عدم توصيف المروي عنه بأنه والد الراوي قرينة كافية على كون المراد به شخصاً آخر. بل هذا الاحتمال ضعيف جداً في الرواية المبحوث عنها، إذ لا يوجد في الرواة شخص آخر يسمى بـ(يعقوب بن قيس) يمكن أن يروي عنه يونس بن يعقوب غير والده.

وعلى ذلك فالصحيح أن يعقوب بن قيس المذكور في رواية تفسير القمي هو والد يونس بن يعقوب لا غير كما أفاده السيد الأستاذ ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ في المعجم، ومقتضى ذلك اعتبار رواية يونس بن يعقوب المبحوث عنها على مبناه ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾، وإن لم تكن معتبرة على المختار.

الرواية الرابعة: معتبرة إسحاق بن عمار[1] قال: سألت أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام. قال: ((قل لهم: يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم)).

ومبنى الاستدلال بها على صحة حج الصبي المميز هو أن لفظة غلمان ومفردها غلام لا يراد بها هنا المماليك ـ كما تستعمل بهذا المعنى أحياناً ـ ولا خصوص الشاب الذي نما الشعر في وجهه لتختص بالبالغين ـ كما ذكر ذلك بعض أهل اللغة ـ بل المراد بها الصبيان أو ما يعمهم، وقد مرت الإشارة إلى وجهه في بحث سابق، وسيأتي تفصيله في شرح المسألة التاسعة.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٠٤.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: مقتضى قوله عليه السلام: ((قل لهم يغتسلون ثم يحرمون)) هو عدم كون أولئك الغلمان من الصبيان غير المميزين، وإلا لقال عليه السلام: (غسلوهم وأحرموا عنهم) كما ورد نظيره في صحيحة عبد الرحمن بن حجاج بشأن الصبي المولود، وعلى ذلك تتم دلالة المعتبرة على صحة حج الصبي المميز من حيث ظهورها في صحة إحرامهم ووجوب ذبح الهدي عنهم.

الرواية الخامسة: مضمرة عبد الرحمن بن أعين[1] قال: تمتعنا فأحرمنا ومعنا صبيان، فأحرموا، ولبّوا كما لبينا، ولم نقدر على الغنم، قال: ((فليصم عن كل صبي وليّه)).

وهذه الرواية لا بأس بها سنداً كما سيأتي توضيحه في شرح المسألة السادسة.

وأما دلالتها على صحة حج الصبي المميز فهي أيضاً تامة، فإن ظاهر قوله: (ومعنا صبيان فأحرموا ولبّوا) هو كون أولئك الصبيان من المميزين، إذ إن تلفظ غير المميز بالتلبية عن تلقين من غير إدراك المعنى ونية عقد الإحرام لا يعدو كونه مجرد لقلقة لسان فلا يصدق أنه لبّى وأحرم من دون عناية.

وعلى ذلك فتدل الرواية على المفروغية من صحة حج الصبي المميز ومشروعيته. نعم لا إطلاق لها ليتمسك به في موارد الشك في بعض الخصوصيات كاعتبار إذن الولي كما هو واضح.

هذه هي عمدة الروايات التي يمكن الاستدلال بها على مشروعية حج الصبي المميز، وهناك بعض الروايات الأخرى أيضاً ويظهر الحال فيها مما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فتلخص من جميع ما تقدم أن الدليل على صحة حج الصبي المميز وشرعيته تام.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني أي في صحة حج غير البالغ.

٣ ـ وأما الأمر الثالث ـ وهو عدم إجزاء حج غير البالغ عن حجة

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٧.

الإسلام، بمعنى أنه لو استطاع بعد بلوغه واستجمع سائر الشروط يجب عليه أداء الحج ـ فمورد الكلام فيه هو حج الصبي المميز أي الذي يأتي بالحج بنفسه ويقع منه صحيحاً كما مرّ آنفاً، وأما الصبي غير المميز الذي يحج به وليه فلا شك في عدم إجزاء حجّه عن حجة الإسلام، لما تقدم من أنه لا يكون حاجاً حقيقة بل محلاً لإجراء مناسكه عليه من قبل وليّه مع النيابة عنه في بعضها، فأيَ وجه في مثله للإجزاء؟!

بل إن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..﴾ هو وجوب الحج عليه بعد بلوغه، إذ لم يسبق منه أداؤه حقيقة، مضافاً إلى إطلاق جملة من الروايات الآتية حيث يمكن أن يدعى شمولها للصبي غير المميز، فلاحظ.

وكيفما كان فمورد الكلام إنما هو حج الصبي المميز، ولا إشكال بين فقهاء الفريقين إلا من شذ منهم في عدم الاجتزاء به، وتوجد دعوى الإجماع على ذلك في كلمات غير واحد منهم ..

قال العلامة تتْرَقُّ[1]: (هذا مما أجمع عليه علماء الأمصار).

وقد قال صاحب الجواهر تتْرَقُّ[2] إن على هذا الإجماع بقسميه أي المنقول والمحصل.

وحكى ابن قدامة[3] عن ابن المنذر أنه قال: (أجمع أهل العلم إلا من شذ عنهم ممن لا يعد قوله خلافاً على أن الصبي إذا حج في حال صغره ثم بلغ أن عليه حجة الإسلام إذا وجد إليها سبيلاً).

وأشار ابن حجر[4] إلى شذوذ بعض علماء الجمهور في ذلك قائلاً: (وشذ بعضهم فقال: إذا حج الصبي أجزأه ذلك عن حجة الإسلام).

---

(١) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٧٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٢٩.

(٣) المغني ج:٣ ص:٢٠٠ (بتصرف).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج:٤ ص:٦١.

وعلى ذلك فلا كلام في هذه المسألة من جهة الفتوى، بل هي محسومة تماماً، وإنما يقع الكلام في تخريجها بحسب الأدلة المتوفرة عندنا، فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول: في ما تقتضيه القاعدة الأولية من الإجزاء أو عدمه. المقام الثاني: في ما يستفاد من الروايات الشريفة بخصوص ذلك.

المقام الأول: هل أن القاعدة الأولية تقتضي الاجتزاء بحج الصبي عن حجه بعد البلوغ أو لا؟

وينبغي البحث عن ذلك في ضوء الوجوه الأربعة التي تقدمت لشرعية حج الصبي المميز ..

أما الوجه الأول الذي يبتني على استفادة استحباب الحج في حق الصبي من نفس خطاب وجوبه في حق البالغ بعد تقييده بحديث رفع القلم فيمكن أن يقال: إنه يقتضي الاجتزاء بحج الصبي بناءً على جميع تقريباته الثلاثة ..

أما التقريب الأول فلأنه كان مبنياً على أن الخطاب المتوجه إلى الصبي هو بعينه الخطاب المتوجه إلى البالغ، أقصى الأمر أنه لا يكون إلزامياً في حق الصبي بموجب حديث رفع القلم، وأما أصل الطلب الملازم للاستحباب ـ حسب التعبير المحكي عن المحقق النائيني ﷺ ـ فهو ثابت في حقه.

ومن الواضح أن مقتضى هذا الكلام هو تحقق امتثال ذلك الخطاب بفعل الصبي وسقوطه به، وحيث إن كل خطاب لا يشمل المكلف به إلا مرّة واحدة، فإذا شمله وهو غير بالغ فامتثله فلا يعقل شموله له مرة أخرى، والنتيجة أن لا يبقى ما يقتضي إلزامه بالإتيان بذلك الفعل ثانية بعد البلوغ.

وأما التقريب الثاني فلأن الحال فيه مثل ما تقدم، فإنه كان مبنياً أيضاً على أن للمولى خطاب واحد في حق البالغ والصبي جميعاً، أقصى الأمر أنه مقرون بالترخيص في الترك بالنسبة إلى الصبي بموجب حديث رفع القلم عنه ـ كما أفاده المحقق الهمداني ﷺ ـ وغير مقرون بذلك بالنسبة إلى البالغ ولذلك يحكم العقل بلزوم الامتثال في حقه دون الصبي.

ومن المعلوم أن الخطاب الواحد لا يقتضي إلا امتثالاً واحداً والمفروض

تحققه في حال الصبا، فإن الصبي وإن كان مرخصاً في ترك الإتيان بالحج - مثلاً - قبل بلوغه إلا أنه لما بادر إلى الإتيان به تحقق منه الامتثال وسقط عنه الخطاب لا محالة، فلا يعقل أن يعود إليه بعد البلوغ ليقال: إنه متلون بلون الوجوب لعدم كونه مقروناً بالترخيص في الترك، فإن هذا إنما يتم بالنسبة إلى من لم يحج قبل بلوغه، إذ إن الخطاب بأداء الحج المتوجه إليه يكون مقروناً بالترخيص في الترك قبل بلوغه، فإذا بلغ يسقط الترخيص المذكور فيلزمه العقل بالامتثال، وأما من أتى بالحج وهو غير بالغ فيسقط عنه أصل الخطاب فلا يبقى محل للقول بأنه غير مرخص في الترك، كما هو واضح.

وأما التقريب الثالث فلأنه كان مبنياً على أن حديث رفع القلم إنما يقتضي رفع الحكم - أي الإلزام - عن الصبي وأما ملاك الإلزام فهو باق في حقه وتلزمه مشروعية الفعل كما أفاده السيد الحكيم تتئل.

ومن البيّن أن فعل الصبي إذا كان وافياً بتمام الملاك الكامن في فعل البالغ لا يبقى مجال لتكليفه به ثانياً بعد أن يصل إلى حدّ البلوغ فإنه يكون من قبيل طلب تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

قال السيد الحكيم (رضوان الله تعالى عليه)[1]: (إن فعل الصبي كفعل البالغ من جميع الجهات إلا من حيث الإلزام فإنه غير ملزم به وإن كان واجداً لملاك الإلزام كفعل البالغ، فإذا جاء به الصبي في حال صباه فقد حصل الغرض وسقط الأمر، فلا مجال للامتثال ثانياً).

فتحصل من جميع ما تقدم: أن الوجه الأول المستدل به لشرعية عبادات الصبي - الذي كان مبنياً على وجود خطاب واحد بها متوجه إلى البالغ وغيره - يقتضي بجميع تقريباته الثلاثة الاجتزاء بحج الصبي عن حجّه بعد البلوغ.

وأما بقية الوجوه الثلاثة الأخرى فقد مر أنها كانت تبتني على تعدد الخطاب، أي أن هناك خطابين: خطاب وجوبي يختص بالبالغين، وخطاب آخر استحبابي متوجه إلى الصبيان المميزين، أقصى الأمر أن الدليل على الخطاب

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:٥ ص:١٧١.

الثاني إما هو ما دل على أمر الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بأداء الحج، وإما إطلاق الأدلة العامة على استحباب الحج، وإما روايات استحباب الحج الواردة بخصوص الصبي حسب ما مرّ في الوجوه الثلاثة، فالجامع بين تلك الوجوه ـ في مقابل الوجه الأول ـ هو استناد شرعية حج الصبي إلى الأمر الاستحبابي المتوجه إليه بمعزل عن الأمر الوجوبي المتوجه إلى البالغين.

وبناءً على ذلك فهل تقتضي القاعدة الاجتزاء بالحج الاستحبابي الصادر من الصبي عن الحج الوجوبي بعد وصوله إلى حدّ البلوغ أو لا؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى القاعدة هو عدم الاجتزاء به، والوجه فيه هو إطلاق دليل الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، فإن موضوع الوجوب المستفاد منه هو البالغ العاقل الحر المستطيع، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين من أدّى الحج قبل تحقق موضوعه المذكور في حقه وعدمه، أي يجب الحج على البالغ ـ مثلاً ـ سواء حجّ قبل بلوغه أو لا.

ونتيجة ذلك هي عدم الاجتزاء بالحج المأتي به في حال الصبا، وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ أن هذا البيان ـ أي التمسك بالإطلاق ـ لا يجري على الوجه الأول لفرض أن مبناه هو الاستناد في استحباب الحج في حق الصبي إلى ذات الخطاب المستفاد منه الوجوب المتوجه إلى البالغ، فلا يعقل انعقاد الإطلاق له بالنسبة إلى من أتى بالحج قبل أن يبلغ، لأن المفروض أنه قد امتثل ذلك الخطاب بما أتى به من الحج أو أنه استوفى به الملاك الكامن في متعلقه، فكيف يتصور توجهه إليه بعد البلوغ واقتضاؤه الإتيان بمتعلقه ثانياً؟ بل لا محيص من الالتزام بسقوطه كما مرّ.

وأما البناء على تعدد الخطاب وكون الخطاب المتوجه إلى الصبي مغايراً للخطاب المتوجه إلى البالغ، فما يسقط بإتيان الصبي للحج هو الخطاب الأول، ومقتضى الإطلاق في الخطاب الثاني هو توجهه إليه بعد بلوغه، فلا بد لمن يقول بعدم ثبوته في حقه من إقامة الدليل عليه وبيان ما يخرج به عن الإطلاق المذكور.

ونظير المقام ما إذا صلى الصبي ثم بلغ في أثناء الوقت، فإنه بناءً على كون الخطاب المتوجه إلى الصبي بأداء الصلاة مغايراً للخطاب المتوجه إلى البالغ بذلك يمكن القول بوجوب إعادة الصلاة على مثله من جهة إطلاق دليل الوجوب.

وقد تصدى المحقق الهمداني ﷺ لمناقشة هذا الاستدلال وإنكار الإطلاق لدليل وجوب الصلاة، قائلاً[١]: (إن قضية اتحاد متعلق الأمرين ــ كما هو المفروض موضوعاً في كلمات الأصحاب الباحثين عن عبادة الصبي الآتي بوظيفة الوقت ويساعد عليه ما دلّ على شرعية عبادة الصبي ــ كون حصول الطبيعة بقصد امتثال أحد الأمرين مانعاً عن تنجز التكليف بالآخر.

وإن شئت قلت: إن إطلاق الأمر المتوجه إلى البالغين منصرف عمّن صلّى صلاته صحيحة في وقتها، وليس توارد الأمرين على الصبي على سبيل الاجتماع حتى يلزمه تعدد متعلقهما ذاتاً أو وجوداً، بل على سبيل التعاقب، ولا مانع من تواردهما على فعلٍ خاص بحسب اختلاف أحوال المكلف كاستحبابه في السفر ووجوبه في الحضر.

وكأن المستدل زعم أن متعلق كلٍ من الأمرين تكليف مستقل لا ربط لأحدهما بالآخر، فرأى أن مقتضى إطلاق وجوب الصلاة على البالغ وجوب الإتيان بهذه الطبيعة بعد بلوغه مطلقاً، سواء أتى بها قبل البلوغ في ضمن فردٍ آخر أم لا.

ولكن الأمر ليس كذلك، لما أشرنا إليه من أن المقصود بشرعية عبادة الصبي هو أن الصلوات المعهودة في الشريعة التي أوجبها الله تعالى على البالغين جعلها بعينها مسنونةً للصبي، فلا مسرح في مثله للتمسك بأصالة الإطلاق بعد فرض وحدة التكليف وحصول متعلقه جامعاً لشرائط الصحة).

وقد ذكر السيد الأستاذ ﷺ[٢] نظير هذا البيان قائلاً: (إن متعلق الأمر

---

(١) مصباح الفقيه ج:٩ ص:٣٦١ وما بعدها (بتصرف).

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:١ ص:٤١٠ (الطبعة الثانية) بتصرف.

الشرعي الاستحبابي المتوجه إلى الصبي هو نفس الطبيعة التي أمر بها البالغون فكانت حاوية لتمام الملاك المشتمل عليه ما يصدر عنهم، ولا ميزان من ناحية الإلزام وعدمه، كما لا شبهة في أن متعلق الأمر هو صرف الوجود فلا يؤمر الآتي بالإتيان به ثانياً.

إذاً فالتكليف بالصلاة المتوجه نحو البالغين منصرف عمَن أتى بها حال صباه، لسقوط الأمر وحصول الغرض، ومعه لا مجال للامتثال ثانياً.

ومما ذكرنا تعرف الجواب عمّا قيل في المقام من عدم الدليل على إجزاء المأمور به بالأمر الاستحبابي عن الأمر الوجوبي فإن المتعلق ـ كما عرفت ـ ملحوظ على سبيل صرف الوجود والطبيعة واحدة، فتعلق الأمر الجديد بعد حدوث البلوغ يكاد يكون من تحصيل الحاصل كما لا يخفى فلا مناص من الاجتزاء).

أقول: مبنى ما أفاده العلمان (قُدسَ سرهما) في إنكار الإطلاق لدليل وجوب الصلاة بالنسبة إلى من صلى ثم بلغ في أثناء الوقت هو وحدة متعلق الخطابين الوجوبي والاستحبابي وعدم التغاير بينهما أصلاً، أي أن ماهية صلاة الظهر ـ مثلاً ـ التي تعلق بها الخطاب الوجوبي هي بنفسها وبحدودها مما تعلق بها الخطاب الاستحبابي، فإذا أضيف إلى هذا أن المطلوب شرعاً فيما بين الزوال والغروب من ماهية صلاة الظهر إنما هو فرد واحد، أي صرف وجودها فقط، تكون النتيجة عدم انعقاد الإطلاق لدليل الوجوب فيما إذا أتى الصبي بصلاة الظهر حال كونها مستحبة في حقه ثم بلغ قبل انقضاء الوقت.

بل إذا لوحظ أنه مع وحدة المتعلق يكون الملاك واحداً أيضاً ـ أي أن الفرد المستحب يشتمل من الملاك ما يشتمل عليه الفرد الواجب بلا تفاوت أصلاً ـ لم يكن من المعقول إطلاق دليل الوجوب لما بعد البلوغ، لأن المفروض استيفاء الملاك الكامن في صلاة الظهر بالفرد المأتي به قبل البلوغ فكيف يمكن استيفاؤه بفرد آخر بعد البلوغ؟ أفلا يكون الأمر بالإعادة إلا أمراً بالإتيان بما لا ملاك له؟! وهذا غير معقول.

إن قيل: إذا كان الأمر كذلك فكيف يوجّه ما دلّ على عدم الاجتزاء بالمستحب عن الواجب في بعض الموارد؟

قلت: إذا قام الدليل على عدم الإجزاء كشف ذلك بطريق الإنّ عن اختلاف متعلق الخطابين حقيقة وإن كانا متحدين في الصورة، كما في العديد من الموارد منها نافلة الفجر وفريضته، فإنهما وإن كانتا تشتركان في الصورة إلا أنهما تختلفان في الماهية، والاختلاف بينهما يكون بالعنوان ـ الذي هو أمر قصدي ـ لا بشيء آخر.

وبذلك يظهر أن مقتضى القاعدة فيما هو محل البحث من إتيان الصبي بالحج صحيحاً هو الاجتزاء به عن حجه بعد البلوغ، لأن المنساق من الروايات الدالة على استحباب الحج في حقه هو أن الحج الواجب في حق البالغين هو بعينه يستحب في حق الصبي من دون فرق، فيجري فيه البيان المتقدم المقتضي لعدم انعقاد الإطلاق لدليل وجوب الحج بعد البلوغ ليشمل من أتى به قبل بلوغه.

ولكن لما ثبت بموجب جملة من الروايات ـ كما سيأتي ـ عدم الاجتزاء بحج غير البالغ عن حجه بعد البلوغ كشف ذلك عن اختلاف متعلقي الخطابين الاستحبابي والوجوبي وأن حجة الإسلام تختلف عن الحج المستحب بالوجه والعنوان وإن اتحدا في الأفعال والتروك، وإلا لما كان مجال للحكم بعدم الإجزاء.

والحاصل أن الفرق بين موردي الصلاة والحج إنما هو من حيث ورود النص بعدم الإجزاء في الثاني دون الأول، وقد نبّه السيد الأستاذ ﵀ على ذلك بقوله[1]: (إنه لو بلغ الصبي في أثناء الوقت وقد صلى وقلنا بشرعية عباداته فلا يبعد عدم وجوب الإعادة عليه، باعتبار أن هذا ليس من إجزاء شيء عن شيء لكي يقال بعدم الدليل على إجزاء المستحب عن الواجب، بل صلاة الظهر ـ مثلاً ـ حقيقة واحدة والطبيعة المطلوبة من البالغين هي الطبيعة المطلوبة من غيرهم بعينها، غايته أن الطلب من أحدهما ملوّن بلون الوجوب ومن الآخر بلون

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٢٨.

الندب، فالفرق إنما هو من ناحية الحكم لا المتعلق فلا فرق بين نفس الطبيعتين بوجه، وعليه فلا موجب للإعادة، إذ الخطاب بالإتيان بصلاة الظهر متوجه نحو من لم يصلِّ، أما من أتى بها صحيحة كما هو المفروض فالخطاب منصرف عنه ولا تشمله الأدلة. وهل الحج أيضاً كذلك؟ فلو حج الصبي ندباً ثم بلغ فهل يجزيه عن حجة الإسلام؟

الظاهر العدم، نظراً إلى أن حجة الإسلام طبيعة ممتازة خاصة بالبالغين تغاير في حدِّ ذاتها وحقيقتها مع الحج الصادر عن الصبي، فهما طبيعتان يشترط في إحداهما الوقوع بعد البلوغ فلا يجزي عنها الأخرى، وقد دلّت عليه الأخبار الصحيحة وغيرها).

فيظهر منه ﷺ أنه يستند في عدم الإجزاء في مورد الحج إلى النصوص الواردة فيه، وإلا فإن مقتضى القاعدة عنده هو الإجزاء كما في مورد الصلاة.

هذا ولكن يمكن المناقشة في البيان المذكور ..

أولاً: بأن مقتضى هذا البيان الالتزام بالإجزاء في حج الصبي وإن لم تتوفر فيه سائر شروط الوجوب غير البلوغ، لأن المفروض أن تلك الشروط إنما هي شروط للإلزام ولا تؤثر في وحدة متعلق الخطابين، أي إن متعلق الأمر الاستحبابي هو نفسه متعلق الأمر الوجوبي، غاية الأمر أن الأمر الاستحبابي متوجه إلى كل شخص مميز والأمر الوجوبي متوجه إلى خصوص البالغ العاقل الحر المستطيع الذي لا يتسبب أداء الحج وقوعه في حرج شديد.

وعلى ذلك إذا أتى غير البالغ بالحج وإن لم يكن مستطيعاً ـ مثلاً ـ ثم بلغ واستطاع لم يجب عليه الحج بحسب البيان المذكور آنفاً.

ومع أن هذا مما لا يظن بأحد الالتزام به، وهو مخالف لظاهر كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) من أن مورد احتمال الإجزاء هو حج الصبي الذي تتوفر فيه سائر شروط الوجوب لا مطلقاً.

ولذا قال السيد صاحب العروة ﷺ[1]: (لو حج الصبي لم يجز عن حجة

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٤٥.

الإسلام وإن قلنا بصحة عباداته وشرعيتها كما هو الأقوى وكان واجداً لجميع الشرائط سوى البلوغ) مشيراً بذلك إلى أن احتمال الإجزاء إنما هو على القول بشرعية عبادات الصبي ومع استجماعه لجميع شرائط الوجوب ما عدا البلوغ وإلا فلا إشكال في عدم الإجزاء، أي كما أنه لا يحتمل الإجزاء على القول بتمرينية عبادات الصبي كذلك لا يحتمل مع عدم توفر سائر الشروط، ولكن البيان المذكور يقتضي الإجزاء حتى مع فقدانها، فكيف المخرج من ذلك؟

ومثل هذا الكلام لا يرد على من تبنى ما تقدم من الوجه الأول في شرعية عبادات الصبي، إذ إن مقتضاه الالتزام بالإجزاء مع توفر بقية شروط الوجوب لا مطلقاً، فإن المفروض ابتناؤه على استفادة شرعية حج الصبي مثلاً من مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ بعد تقييده بالنسبة إلى الصبي بموجب حديث رفع القلم ليبقى أصل الطلب والملاك ثابتاً في حقه، وحيث إن الآية الكريمة مختصة بالمستطيع كما أنها محمولة على خصوص من يكون عاقلاً حراً دون من سواهما، للنصوص الدالة على ذلك، فما يستفاد منها بالنسبة إلى الصبي هو شرعية حجه إذا كان مستطيعاً عاقلاً حراً لا مطلقاً، فهو من يحكم بالاجتزاء بحجه لا مطلق الصبي وإن لم يكن مستطيعاً مثلاً، فتدبر.

والحاصل: أن الإشكال المذكور إنما يتوجه إلى من يتبنى الإجزاء بناءً على ثبوت شرعية حج الصبي عنده بأحد الوجوه الثلاثة الأخرى غير الوجه الأول، ولا يتوجه إلى من يتبنى الإجزاء على ذلك الوجه.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن أصل هذا الإشكال ليس بذي أهمية، لأنه لو تم فأقصى ما يستلزمه هو اقتضاء القاعدة للاجتزاء بحج الصبي ولو لم يكن مستطيعاً مثلاً حين إتيانه به، ولا ضير في البناء على اقتضاء القاعدة ذلك، فإن عدم التزام الفقهاء به إنما هو من جهة قيام الدليل على خلافه.

ولذلك ذكر السيد صاحب العروة ﷺ[1]: (إن حج مع عدم الاستطاعة المالية فظاهرهم مسلمية عدم الإجزاء ولا دليل عليه إلا الإجماع).

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٤٢٢.

وبالجملة: إن محل الكلام إنما هو فيما تقتضيه القاعدة، ومسلّمية عدم الإجزاء في حج الصبي غير المستطيع إنما هي من جهة استفادة ذلك من النصوص فلا ينافي ذلك كون مقتضى القاعدة فيه الإجزاء، فتأمل.

وثانياً: بأن دعوى وحدة متعلق الخطابين الاستحبابي والوجوبي إنما تتم بالنظر إلى ذات المتعلق لا بالنظر إلى ما يحصل له من تضيّق قهري من جهة الموضوع.

توضيح ذلك: أن الخطاب الوجوبي أي وجوب الحج على كل شخص بالغ عاقل حر مستطيع يشتمل على ثلاثة أمور: الحكم وهو الوجوب، وموضوع الحكم أي من يتوجه إليه الوجوب وهو الشخص البالغ العاقل الحر المستطيع ـ فإن قيود الحكم ترجع إلى الموضوع ـ ومتعلق الحكم وهو الحج[1].

وكذا الحال بالنسبة للخطاب الاستحبابي فإنه يشتمل على حكم وهو الاستحباب، وموضوع له وهو كل شخص مميز من غير تقييد بكونه بالغاً عاقلاً حراً مستطيعاً، ومتعلق للحكم وهو الحج.

ومن الواضح أن الحج الذي هو متعلق للخطاب الاستحبابي لا يختلف عن الحج الذي هو متعلق للخطاب الوجوبي من حيث الأجزاء والشروط والموانع، فليس بين المتعلقين تفاوت من حيث الذات، ولكن بينهما تفاوت مكتسب من جهة تفاوت موضوعي الحكمين، فإن المحقق في محله من علم الأصول أن متعلق الحكم يتضيق قهراً بلحاظ موضوعه ولا يمكن أن يكون مطلقاً من جهة القيود المعتبرة فيه، أي أن متعلق وجوب الحج ـ مثلاً ـ ليس هو طبيعي الحج على إطلاقه وسريانه وإنما هو الحج الصادر من البالغ العاقل الحر المستطيع، لا الأعم منه ومن الصادر ممن لا تتوفر فيه الصفات المذكورة، فإن إطلاق الماهية فرع قابليتها للانقسام، والحج وإن كان بذاته قابلاً للانقسام إلى ما يصدر من البالغ العاقل الحر المستطيع وما يصدر ممن لا يحمل هذه الصفات إلا

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه قد يكون لمتعلق الحكم متعلق أيضاً، كما في قولنا: (أكرم العالم) فإن متعلق الوجوب هو الإكرام، ومتعلقه هو العالم، ويعبّر عن متعلق المتعلق بالموضوع أيضاً.

أنه لما لوحظ متعلقاً للحكم المتوجه إلى من يحمل تلك الصفات خاصة أصبح مضيقاً قهراً، فإن الحج المطلوب صدوره من المستطيع ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يكون على قسمين حج يصدر من المستطيع وحج يصدر من غيره، بل يكون نحواً واحداً فقط كما هو ظاهر، والملاحظ أن تضيق الحج الذي هو متعلق للحكم الوجوبي بلحاظ موضوع الوجوب ليس ناتجاً من تقييده من قبل الشارع المقدس في مرحلة جعله متعلقاً للحكم، للغوية التقييد اللحاظي في مثله، فإنه مع حصول التضيق القهري من جهة القيود المعتبرة في الموضوع أي البلوغ والعقل والحرية والاستطاعة لا يبقى محل للتقييد اللحاظي بها، كما لا يبقى محل للإطلاق اللحاظي بالنسبة إليها.

أي أنه يبطل محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين في متعلق الحكم بالنسبة إلى القيود المعتبرة في موضوعه ..

أما بطلان محل الإطلاق اللحاظي، فلأنه لا سعة في الحج ـ مثلاً ـ المتعلق للوجوب المتوجه إلى خصوص البالغ العاقل الحر المستطيع، وعدم قابليته للانقسام، والإطلاق فرع قابليته لذلك.

وأما بطلان محل التقييد اللحاظي، فلمكان التضيق القهري الحاصل من جهة ما اعتبر في الموضوع من القيود المذكورة، فكيف يضيّق مع ذلك؟

والنتيجة: أن متعلق وجوب الحج ليس إلا هو الحج الصادر من البالغ العاقل الحر المستطيع ومتعلق استحبابه هو الحج الصادر من الشخص المميز وإن لم يكن بتلك الصفات.

وعليه فلا وحدة حقيقة بين متعلقي الخطابين، وبالتالي فلا اتحاد في الملاك الكامن فيهما، ومن هنا كان إلزامياً في أحدهما غير إلزامي في الآخر.

وبهذا البيان يظهر أنه لا حاجة في استكشاف تغاير متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي حقيقة وإن اتحدا في الشكل والصورة إلى دليل يقتضي عدم الاجتزاء بالمستحب عن الواجب ليقال: إنه يدل بطريق الإنّ على

اختلافهما بالوجه والعنوان(١) بل إن الاختلاف بين الخطابين في الموضوع يكفي في حد ذاته دليلاً على تغاير متعلقيهما وبالتالي اختلافهما في الملاك المترتب عليهما.

وبهذا يتضح الإشكال فيما ذكره العلمان ــ المحقق الهمداني والسيد الأستاذ (قُدسَ سرهما) ـ من أنه لما كان متعلق الخطابين واحداً والمطلوب هو صرف الوجود فلا ينعقد الإطلاق لدليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بفرد من الطبيعي حال كونه مستحباً في حقه.

وكذلك ما ذكره السيد الأستاذ ﴿﴾ مبنياً على ذلك من أن الملاك الكامن في متعلق الأمر الاستحبابي لا يختلف عن الكامن في متعلق الأمر الوجوبي، فإذا أتى الصبي بالصلاة ـ مثلاً ـ قبل بلوغه فقد استوفى ملاك الصلاة، فتوجه الأمر إليه بعد بلوغه في الوقت بأدائها مرة أخرى يكون من قبيل تحصيل الحاصل.

ووجه الإشكال في ما أفاداه (قُدسَ سرهما) هو أن وحدة متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي إنما هو في الشكل والصورة ومن حيث ذاتيهما، إلا أن اختلاف الخطابين في الموضوع يقتضي اختلافهما في المتعلق أيضاً وكون متعلق الوجوب حصة من الحج مغايرة للحصة التي هي متعلقة للاستحباب، فلا يتجه المنع من إطلاق دليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بالمستحب قبل ذلك،

---

(١) يمكن أن يقال: إنه لو غض النظر عما ذكر من اختلاف المتعلقين حقيقة من جهة اختلاف التكليفين في الموضوع فلا وجه للقول باستكشاف الاختلاف بينهما بالوجه والعنوان مما دل على عدم الاجتزاء بالمستحب عن الواجب. فإن أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو عدم كون المستحب وافياً بملاك الواجب، ويمكن أن يكون ذلك من جهة الاختلاف في الإضافة الصدورية، أي أن الفعل الواحد إذا صدر من البالغ يترتب عليه مصلحة لا تترتب بتمامها وكمالها على ذلك الفعل نفسه إذا صدر من غير البالغ، وأما كون الاختلاف بين الفعلين من حيث اعتبار عنوان قصدي في الواجب دون المستحب فهذا ما لا يمكن استفادته من الدليل المذكور.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده السيد الأستاذ ﴿﴾ من كون حجة الإسلام طبيعة ممتازة عن الحجة الندبية ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين فريضة الصوم ونافلته، استناداً إلى دليل عدم الاجتزاء بحج الصبي عن حجه بعد البلوغ، وسيأتي مزيد كلام حول هذا في شرح المسألة الرابعة، فلاحظ.

كما لا يتجه القول بأنه قد استوفى الملاك الكامن في الطبيعي فلا محل لاستيفائه مرّة أخرى، فإن ما استوفاه إنما هو ملاك حصة من الطبيعي وليست هي الحصة الواجبة، فيبقى المجال لاستيفاء ملاكها لاحقاً.

والحاصل أنه لا محيص من البناء على انعقاد الإطلاق لدليل وجوب الحج بالنسبة إلى من بلغ وقد أتى بالحج قبل بلوغه، إذ لا وجه لانصرافه عن مثله بعد ما تقدم.

هكذا يمكن أن يناقش ما أفاده السيد الأستاذ وفاقاً للمحقق الهمداني(قُدسَ سرهما).

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بوجهين ..

الوجه الأول: أن ما ذكر من اختلاف متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي إنما يتم بالنظر الدقيق العقلي، وأما بالنظر العرفي فمتعلقهما واحد وهو طبيعي الحج، كما أن الملاك الكامن فيهما واحد أيضاً، ويتم استيفاؤه بالحج المأتي به سواء أكان امتثالاً للخطاب الاستحبابي أو الوجوبي.

فإن العرف يرى أن متعلق كل حكم هو ما يتعلق به ذلك الحكم بحسب لسان الدليل، وأما تضيقه من جهة القيود المعتبرة في الموضوع فهو غير منظور للعرف في تحديده أصلاً.

فإذا خوطب كل من البالغ وغير البالغ بأداء الحج بخطابين مستقلين لا يعتبر العرف الحج الواجب على البالغ والحج المستحب على غيره إلا ماهية واحدة، وأما البلوغ وعدمه فإنما يؤثران في كون الحكم المتعلق بتلك الماهية الواحدة إلزامياً أو غير إلزامي في حق المكلف.

وهذه الرؤية العرفية وإن لم تكن تطابق المقياس الدقيق العقلي، إلا إنها تؤثر في عدم انعقاد ظهور لدليل الوجوب في الشمول للبالغ الذي أتى بالعمل قبل بلوغه، فإن انعقاد الظهور في الإطلاق إنما يتبع النظر العرفي، فلو كان العرف يرى وحدة المتعلق وتحقق الغرض والملاك بفعل غير البالغ لا ينعقد عنده ـ بطبيعة الحال ـ ظهور لدليل الوجوب في الإطلاق ليشمل من أتى بالعمل قبل أن يصل

حدّ البلوغ. ومن المعلوم أن ما هو حجة بحسب السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع المقدس إنما هو الظهور العرفي للكلام، فما لم ينعقد الظهور في الإطلاق بحسب النظر العرفي لا يوجد ما يمكن أن يتمسك به في إثبات الوجوب بحق البالغ الذي أتى بالعمل قبل بلوغه.

والحاصل: أن وحدة متعلق الخطابين الوجوبي والاستحبابي بحسب الرؤية العرفية ـ وإن لم تكن مطابقة للمقياس الدقيق العقلي ـ تمنع من انعقاد الإطلاق لدليل الوجوب.

وعلى العكس مما نحن فيه يلاحظ أن نظر العرف بأن كل ما تراه المرأة من الدم في أيام عادتها الوقتية يعد من دم الحيض يقتضي جريان أحكام الحيض عليه بمقتضى إطلاق أدلة تلك الأحكام، وإن كان الدم المرئي مما لا يُعدّ من دم الحيض بحسب نظر الأطباء، لأن الحيض حسب المقياس الطبي هو الدم النازل نتيجة لتهرأ الغشاء المخاطي للرحم المتكون خلال مدة الدورة، فإذا نزل الدم في أيام العادة الوقتية لسبب آخر كخلل في عمل الهرمونات الأنثوية لا يعدّ دم حيض، ولكن لما كان بحسب الصدق العرفي يُعدّ من دم الحيض تشمله أحكامه، لأن الحيض المأخوذ في لسان الأدلة منزّل على ما ينطبق عليه عنوانه عرفاً لا بحسب النظر الطبي.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن ما أفاده المحقق الهمداني والسيد الأستاذ (قُدسّ سرهما) من وحدة متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي في مورد الحج لما كان تاماً بالنظر العرفي ـ وإن لم يكن كذلك بالنظر الدقيق العقلي ـ يتّجه بناءً عليه المنع من إطلاق دليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بالحج قبل بلوغه، ومقتضى ذلك عدم وجوب الحج عليه وفقاً للقاعدة وإن استجمع شروط الوجوب.

هذا ولكن يمكن الخدش في هذا الجواب لأنه يبتني على الأخذ بالنظر العرفي مطلقاً مع أنه لا يؤخذ به إلا إذا كان نظراً دقيقاً لا مسامحياً.

توضيح ذلك: أن النظر على ثلاثة أقسام: النظر الدقيق العقلي، والنظر

الدقيق العرفي، والنظر المسامحي العرفي. ولابد من التمييز بين هذه الأنظار الثلاثة، ويمكن ذلك بملاحظة المثال التالي ..

إذا وضع شخص كمية من الحناء على يده فتلونت بلونه، ثم غسل يده ولكن بقيت أجزاء صغيرة جداً من مادة الحناء في بعض شقوق الكف، لم يمكن نفي بقاء الحناء فيها إلا وفق النظر المسامحي العرفي، فإن العرف يتسامح في الأجزاء الصغيرة جداً، ويعتبر وجودها وعدمها سواء، ولكن مقتضى النظر الدقيق العرفي هو بقاء قليل من الحنّاء في الموضع فلو كان مانعاً عن وصول الماء إلى البشرة لم يصح الوضوء إلا بعد إزالته.

وهكذا لا يؤخذ بالمسامحات العرفية في سائر مواردها كالماء الذي يقلّ عن مقدار الكر ولو بقدر غرفة واحدة، فإنه وإن صدق عليه الكر بالنظر المسامحي العرفي إلا أنه لا عبرة به ولا يترتب عليه حكم الكر من حيث كونه معتصماً مثلاً.

وإذا فرض في المثال المذكور أنه قام الشخص بغسل يده جيداً حتى أزال الأجزاء الصغيرة جداً من الحنّاء من بين شقوق الكف أمكن عندئذٍ نفي بقاء الحنّاء في يده، ويكون ذلك بالنظر الدقيق العرفي، لا بالنظر الدقيق العقلي لفرض بقاء لون الحنّاء في البشرة، واللون من الأعراض، والثابت في محله استحالة انتقال العرض من محله إلى محل آخر. أي أن وجود اللون في الكف دليل عقلي على بقاء جزيئات من الحنّاء على البشرة، وهي التي تعطي لها هذا اللون، ولكن هذا بالنظر الدقيق العقلي، وأما العرف فلا يرى ـ حتى بالنظر الدقيق ـ بقاء شيء من الحنّاء في الموضع بل يرى بقاء لونه فقط.

وهكذا يتضح الفرق بين النظر الدقيق العرفي والنظر المسامحي العرفي من جانب، وبينه وبين النظر الدقيق العقلي من جانب آخر، ومن المعلوم أن ما به العبرة في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية وما يتعلق بها من جوانب أخرى إنما هو النظر الدقيق العرفي، وأما المسامحات العرفية فلا عبرة بها كما تقدم، وكذلك ما تقتضيه الدقة العقلية والعلمية ويكون بعيداً عن الأذهان العرفية فإنه لا يؤخذ به في هذا الباب.

ومن هنا كان المناط في مثال الحيض المتقدم في ترتب أحكام الحيض بما يصدق عليه عنوانه عرفاً وإن لم يكن حيضاً بحسب النظر العلمي الدقيق.

إذا تبين هذا فأقول: إن ما تقدم من اختلاف متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي من جهة حصول التضيّق القهري في متعلق كل حكم بلحاظ القيود المعتبرة في موضوعه ليس مبنياً على إعمال دقة عقلية بعيدة عن أذهان العرف ليقال: إنه مما لا يؤخذ به ولا يبنى عليه، بل إن العرف الدقيق يدرك المعنى المذكور بسهولة ويرى في دعوى عدم اختلاف المتعلقين حقيقة ضرباً من التسامح المبني على التغافل أو التغاضي عما بينهما من الاختلاف الناشئ من الاختلاف في الموضوع حسب ما مرّ شرحه.

وعلى ذلك فدعوى عدم انعقاد الإطلاق لدليل وجوب الحج بالنسبة إلى من أتى بالحج قبل بلوغه من جهة رؤية العرف وحدة متعلق الخطابين مما لا يمكن المساعدة عليها، لأن الرؤية المذكورة مبنية على التسامح ولا عبرة بها في أمثال المقام، فتدبر.

الوجه الثاني: أن تغاير متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي حقيقة وبالتالي اختلاف الملاك الكامن فيهما بوجهٍ ما وإن كان أمراً صحيحاً لا مناص من الإقرار به، ولكن مع ذلك يمكن المنع من انعقاد الإطلاق لدليل الوجوب ليشمل من أتى بالحج ـ مثلاً ـ قبل بلوغه.

والوجه فيه هو أن الانطباع العرفي المستند إلى مناسبات الحكم والموضوع قائم على أن الاختلاف بين متعلقي الخطابين في الملاك ليس اختلافاً في السنخ والماهية أو بالزيادة والنقيصة بل من جهة اقتران مصلحة الفعل ـ التي هي مصلحة إلزامية في حدّ ذاتها ـ بمصلحة الإرفاق والتخفيف بالنسبة إلى غير البالغ مثلاً وعدم اقترانها بها بالنسبة إلى البالغ، أي أن المصلحة المترتبة على فعل الحج ـ مثلاً ـ هي مصلحة واحدة وبدرجة واحدة سواء أكان الحاج بالغاً أم صبياً، ولكن مصلحة الإرفاق بالنسبة إلى الصبي التي تحظى أيضاً بالأهمية تتضارب مع مصلحة الفعل، وتكون النتيجة بعد الكسر والانكسار عدم إلزام الشارع المقدس

الصبي بأداء الحج بل جعله مندوباً في حقه.

هذا هو الانطباع العرفي عن الاختلاف الملاكي بين ما جعل واجباً في حق البالغ ومندوباً بالنسبة إلى غيره، ومقتضاه أن فعل غير البالغ يفي بتمام الملاك القائم بفعل البالغ ولا ينقص عنه شيئاً، فإذا حج ـ مثلاً ـ فقد استوفى كامل ملاك الحج والمصلحة المترتبة عليه ولا يبقى مجال لاستيفائه مرة أخرى بعد البلوغ.

وهذا الانطباع العرفي وإن لم يكن سبيل إلى التأكد من مطابقته للواقع، ولكنه مما يمنع من انعقاد الظهور العرفي لدليل الوجوب في الشمول للبالغ الذي أتى بالعمل قبل بلوغه. وعلى هذا يثبت ما هو المطلوب من أن مقتضى القاعدة عدم وجوب الحج على من حجَ حجّاً صحيحاً في حال صباه ثم بلغ واجداً للشرائط.

وبذلك تظهر تمامية ما أفاده المحقق الهمداني والسيد الأستاذ (قُدسَ سرهما) من أن مقتضى وحدة متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي ووحدة الملاك القائم بهما هو عدم انعقاد الظهور في الإطلاق لدليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بالعمل قبل أن يبلغ.

فإن مقصودهما (قُدّس سرهُما) من وحدة المتعلقين هو وحدتهما بالذات، أي بغض النظر عن تغايرهما الناشئ من الاختلاف في القيود المعتبرة في الموضوع، والوحدة بهذا المقدار تفي بإثبات المطلوب، لما تقدم من أن مقتضاها حسب الفهم العرفي هو وحدة الملاك القائم بهما أيضاً إلا من حيث كونه ملزماً بشأن البالغ غير ملزم بشأن غيره، فلا يبقى محل لاستيفائه بعد البلوغ إذا تم استيفاؤه قبله، ولذلك لا ينعقد الإطلاق لدليل الوجوب لمثل المورد، فتأمل.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، أي فيما تقتضيه القاعدة الأولية من الإجزاء وعدمه فيما هو محل البحث.

المقام الثاني: في ما يستفاد من الروايات الخاصة بهذا المورد وهي متعددة..

الأولى والثانية: رواية مسمع بن عبد الملك[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لو أن غلاماً حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام)).

ورواية السيد الراوندي[٢] وهي بمضمون الأولى. ودلالة الروايتين على عدم الاجتزاء بحج الصبي وثبوت حجة الإسلام عليه بعد البلوغ ـ مع استجماع شرائط الوجوب البتة ـ واضحة، وإنما الكلام في سنديهما وقد مرّ أنهما لا يخلوان من ضعف أو خدش، فلاحظ.

الثالثة والرابعة: معتبرة إسحاق بن عمار[٣] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج. قال: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)).

ورواية شهاب[٤] وهي بمضمون ما قبلها، وقد تقدم الإشكال في سندها.

وأما دلالة الروايتين على عدم الاجتزاء بحج غير البالغ فلا تخلو من بحث، فإنه قد تقدم أن في مفاد قوله: (ابن عشر سنين يحج) عدة وجوه، أحدها أن يكون سؤالاً عن صحة حج غير البالغ، والثاني أن يكون سؤالاً عن وجوب الحج عليه، والثالث أن يكون سؤالاً عن الاجتزاء بحجه. ومعلوم أنه لا علاقة للروايتين بمحل الكلام بناءً على الوجهين الأولين، وأما على الوجه الأخير فهي تدل على أن حج الصبي لا يجزي عن حجه بعد البلوغ من حيث حكم الإمام عليه السلام بوجوب الحج عليه إذا بلغ، ومرّ فيما مضى استبعاد الوجه الأول تماماً لأن مقتضاه عدم تطابق الجواب مع السؤال وهو خلاف الظاهر جداً، فيبقى الوجهان الآخران، فإن أمكن ترجيح الوجه الثالث ـ كما لا يبعد لكونه هو الأقرب إلى لفظ السؤال ـ فهو، وإلا تكون الروايتان مجملتين، ولا تصلح رواية إسحاق وهي المعتبرة منهما سنداً دليلاً على عدم الإجزاء.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٧٨.

(٢) النوادر ص:٢٢٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٦.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧٦.

الخامسة: رواية الحكم[١] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((الصبي إذا حُج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر، والعبد إذا حُج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق)).

وهذه الرواية إن ثبت متنها بالنص المذكور فهي واضحة الدلالة ـ بمقتضى مفهوم الغاية ـ على أن حج الصبي إنما يجزي عنه ما لم يكبر أي يبلغ، فإذا بلغ يلزمه أداء الحج مع استجماع شروط الوجوب البتة.

ولكن يمكن التشكيك في كون متنها بالنحو المذكور، كما أنه قد يخدش في سندها أيضاً، فلا بد من البحث عنها من الجهتين ..

١ ـ أما من جهة المتن فإن في النفس منه شيئاً، إذ المتتبع لموارد استعمال لفظة (حجة الإسلام) في النصوص والروايات يلاحظ بوضوح أن هذا العنوان إنما يطلق على الحجة الثابتة بأصل الشرع مرة واحدة دون غيرها من الحج، فلا يستقيم أن يعدّ حج الصبي قبل بلوغه حجة الإسلام وتجب عليه حجة الإسلام بعد بلوغه أيضاً، بل إذا حكم أنه قد قضى حجة الإسلام بالحج الذي أتى به قبل بلوغه فلا مجال لوجوبها عليه بعد البلوغ.

وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ الطوسي رحمه الله في تعقيبه على معتبرة الفضل بن عبد الملك[٢] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن له مال فحج به أناس من أصحابه أقضى حجة الإسلام؟ قال: ((نعم، فإن أيسر بعد ذلك فعليه أن يحج))، قلت: هل تكون حجته تلك تامة أو ناقصة إذا لم يكن حج من ماله؟ قال: ((نعم قضى عنه حجة الإسلام وتكون تامة وليست بناقصة وإن أيسر فليحج)).

قال الشيخ رحمه الله[٣]: (قوله عليه السلام: ((وإن أيسر فليحج)) محمول على سبيل الاستحباب. يدل على ذلك قوله عليه السلام: ((قد قضى حجة الإسلام)) لأنه إذا

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٧.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٧ (بتصرف).

قضى حجة الإسلام فليس بعد ذلك إلا الندب والاستحباب).

إن قيل: ولكن الملاحظ أنه قد أطلق عنوان حجة الإسلام في بعض الروايات على حج النائب عن غيره، مع أنه لا إشكال في وجوب الحج عليه إذا استطاع لاحقاً.

هكذا أفاد السيد الأستاذ ﵀[١]، ويبدو أن نظره الشريف إلى صحيح معاوية بن عمار[٢] قال: سألت أبا عبد الله ﵇ عن رجل حج عن غيره يجزيه ذلك عن حجة الإسلام. قال: ((نعم)).

قلت: ليس في الرواية المذكورة إطلاق حجة الإسلام على حج النائب، بل الحكم بكون حجه مجزياً عن حجة الإسلام، فلا يمتنع حمله على ما أفاده الشيخ﵀[٣] بكونه مجزياً عنها ما لم يوسر، فإذا أيسر وجبت عليه حجة الإسلام.

ولو سلّم عدم استساغة حملها على المعنى المذكور، فيمكن أن يقال: إن كون حج النائب حجة الإسلام إنما هو باعتبار الحكم بالاجتزاء به في حق النائب نفسه، كما ربما تدل عليه بعض الروايات الأخرى أيضاً كصحيحة معاوية بن عمار[٤] عن أبي عبد الله ﵇ قال: ((حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه)).

وقد مال إلى الالتزام بمفادها جمع منهم المحدث البحراني ﵀[٥] وسيأتي البحث عنها في شرح (المسألة ٥٧) إن شاء الله تعالى، فأين هو مما ورد في رواية الحكم من إطلاق حجة الإسلام على حج الصبي وأنه قد قضاها، مع عدم الاجتزاء به ولزوم أن يأتي بالحج بعد بلوغه؟!

وبالجملة: متى أطلق حجة الإسلام على الحج سواء أكان بذلياً أو نيابياً أو حجاً في حال الصبا أو قبل حصول العتق فمقتضى ذلك الاجتزاء به، وعدم وجوب حجة الإسلام على صاحبه بعد ذلك، فقوله ﵇: ((فقد قضى حجة

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣٠. معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٧٤. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٨.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٢.

(٥) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٤ ص:١١٨.

الإسلام)) يأبى التقييد بما قبل البلوغ والعتق كما ورد في الرواية المذكورة، فإنه كالجمع بين متنافيين.

والحاصل: أن السمة البارزة والخصوصية الظاهرة لحجة الإسلام أنها لا تجب في العمر إلا مرة واحدة فلا معنى لإطلاقها على الحجة التي يأتي بها الصبي قبل بلوغه وكذلك العبد قبل أن يعتق، والحكم بأنهما قد قضيا حجة الإسلام، ثم يطلب منهما أداؤها بعد البلوغ والعتق. فإن هذا مما لا يستساغ أصلاً.

وأما القول بأن حجة الإسلام على قسمين: حجة إسلام الصبي والعبد والنائب ـ وإطلاق حجة الإسلام على حج هؤلاء إنما هو بالنظر إلى استحقاقهم لثوابها ـ وحجة الإسلام بقول مطلق وهي التي بني عليها الإسلام ولا تجب في العمر إلا مرة واحدة بشروطها المعروفة فمما لا يمكن المساعدة عليه. لما تقدم من عدم تداول إطلاق (حجة الإسلام) في النصوص والروايات على كثرة استعمالها فيها على غير الحجّة التي يُجتزى بها ولا يجب الحج على صاحبها بعد أدائها، ولم يرد إطلاق حجة الإسلام على حج الصبي ونحوه مقروناً بالحكم بعدم الاجتزاء به إلا في رواية الحكم المذكورة مما يوهن الوثوق بمتنها.

ومما يزيد الشك في صحته باللفظ المذكور، بل يشير إلى خلل فيه: أن هذه الرواية إنما أوردها الشيخ الصدوق تتَّل في الفقيه باللفظ المتقدم، ولكن روى الشيخ تتَّل في التهذيبين[1] بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن السندي بن محمد عن أبان عن الحكم بن حكيم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((أيما عبد حج به مواليه فقد قضى حجة الإسلام)).

ويمكن دعوى الاطمئنان بأن المذكور في رواية الشيخ تتَّل ليس إلا المقطع الثاني من رواية الصدوق، ولكن ليس فيه قوله: ((حتى يعتق)) مما يورث الظن بأن كلمة ((حتى يكبر)) في المقطع الأول وكلمة ((حتى يعتق)) في المقطع الثاني في رواية الصدوق تتَّل إنما هما من إضافات بعض أهل العلم، تعليقاً على الرواية بتقييد إطلاقها بالاعتماد على سائر نصوص المسألة، وكان موضعهما في البداية

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٥. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:١٤٧.

في الهامش أو في ما بين السطور ثم أدرجتا في المتن من قبل بعض النساخ، ومثل هذا يحصل أحياناً كما لا يخفى على الممارس.

هذا، ويحتمل أن يكون الخلل في متن الرواية على نحو آخر، وأنه كان في الأصل نظير ما رواه الجمهور عن ابن عباس[1] قال: (أيما غلام حج به أهله فمات فقد قضى حجة الإسلام، فإن أدرك فعليه الحج. وأيما عبد حج به أهله فمات فقد قضى حجة الإسلام، فإن أعتق فعليه الحج).

فيلاحظ أن مورد قوله: (فقد قضى حجة الإسلام) هو الصبي الذي يأتي بالحج ثم يموت دون من يبقى حتى يبلغ[2]، ولا محذور في التعبير عن الأول بأنه قضى حجة الإسلام لفرض أنه لا موضوع لتكرر حجة الإسلام في حقه، بخلاف الثاني إذ يجب عليه أداء الحج بعد بلوغه وتكون حجة الإسلام لا محالة، فلو كان حجّه الأول في حال صباه حجة الإسلام أيضاً اقتضى ذلك صدور حجة الإسلام منه مرتين.

ولكن تقدم أن حجة الإسلام بمقتضى مفهومها مما يأبى التعدد والتكرر، فلو قيل في حق الصبي الذي أتى بالحج: (إنه قد قضى حجة الإسلام) لم يجتمع ذلك مع وجوب الحج عليه بعد بلوغه. نعم إذا قيل ذلك بحقه في صورة موته قبل أن يبلغ جاز ذلك ويكون بعناية استحقاقه لثوابها أو لإفادة عدم استحباب الإتيان بها عنه، فإنه يستحب ذلك بالنسبة إلى كل من مات ولم يأتِ بحجة الإسلام وإن لم تجب عليه في حال حياته، فتأمل.

---

(١) شرح معاني الآثار ج:٢ ص:٢٥٧.

(٢) هذا بحسب النص المذكور في أعلاه. وقد روي عن ابن عباس أيضاً أنه قال: (أيّما صبي حجّ به أهله فقد قضت حجته عنه ما دام صغيراً، فإذا بلغ فعليه حجة أخرى. وأيّما عبد حج به أهله فقد قضت عنه حجته ما دام عبداً، فإذا عتق فعليه حجة أخرى) (السنن الكبرى ج:٥ ص:١٥٦). ويلاحظ أن هذا النص خالٍ عن ذكر موت الصبي قبل بلوغه، ولكنه خالٍ أيضاً عن ذكر حجة الإسلام بعنوانها. ولعل الأصل في الروايتين هو ما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: (أيّما صبي حجّ ثم بلغ الحنث عليه أن يحج حجّة أخرى .. وأيّما عبد حجّ ثم عتق فعليه أن يحج حجة أخرى) (المعجم الأوسط للطبراني ج:٣ ص:١٤٠)، فتدبر.

هذا كله في ما يتعلق بمتن رواية الحكم.

٢ ـ وأما من جهة السند فقد يناقش بالنظر إلى اشتماله كما في بعض النسخ[1] على (أبان بن الحكم) وهو مجهول، ولا يجدي كون المذكور في نسخ أخرى (أبان عن الحكم) إذ يكفي في عدم اعتبار الرواية التردد بينهما وعدم ثبوت صحة الثانية.

ولكن هذه المناقشة ضعيفة كما نبّه عليه السيد الأستاذ ﷺ، فإن أبان بن الحكم لا ذكر له في الرواة أصلاً. وأما رواية أبان عن الحكم فموجودة في غير هذا الموضع أيضاً ـ كما سيأتي ـ فيتعين أن يكون (بن) في النسخ الأولى مصحفاً، والصحيح (عن).

وناقش السيد الأستاذ ﷺ في سند الرواية بوجه آخر قائلاً[2]: (إن الحكم هو الحكم بن حكيم الصيرفي الثقة، وأما أبان فمن هو؟

فإن كان أبان بن تغلب الثقة فذلك بعيد، لأن أبان بن تغلب لا يروي عن غير المعصوم، ورواياته قليلة، وغالباً يروي عن الإمام عليه السلام من دون الواسطة.

وإن كان أبان بن عثمان فهو وإن كان ثقة لكن من البعيد أن أبان المذكور في السند هو أبان بن عثمان، لأن أبان بن عثمان لا يروي عن الحكم، ولم نر رواية ولا واحدة يرويها أبان بن عثمان عن الحكم، فيكون أبان المذكور في السند رجلاً مجهول الحال).

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ بوجوه ..

أولاً: أنه كيف تسنى له ﷺ تشخيص أن المراد بالحكم هو الحكم بن حكيم الصيرفي؟

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٨ ص:٣٠. جامع أحاديث الشيعة ج:١٢ ص:٣٦٤ الهامش.

(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٢٤ـ٢٥، والملاحظ أن هذه المناقشة لم ترد في مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣٠. ويبدو أن السيد الأستاذ ﷺ ذكرها في البداية في مجلس الدرس ثم عدل عنها في درس لاحق، ويتمثل عدوله فيما ذكره في معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٥٢، فلاحظ.

هل بملاحظة من روى عنه الحكم أي الإمام الصادق (عليه السلام)؟ مع أن أشخاصاً آخرين يسمون بـ(الحكم) ويروون عنه (عليه السلام)، وهم من المعاريف ومن أصحاب الكتب أيضاً، منهم الحكم بن أيمن الحناط والحكم بن مسكين، فلماذا بنى على كون من روى عنه (عليه السلام) هنا هو الصيرفي دونهم؟

أم بملاحظة من روى عن الحكم وهو أبان، ولكن المفروض أنه لم يشخص أنّ أبان من هو فكيف تيسر له (قدس سره) تشخيص من روى عنه؟!

وثانياً: أنه إذا صح ما ذكره (قدس سره) من أن المقصود بالحكم هذا هو الصيرفي فالمتعين أن يكون المراد بأبان أحد اثنين: إما أبان بن عثمان أو أبان بن محمد البجلي، وكلاهما ثقة، والأول من الطبقة الخامسة أي من طبقة الحكم بن حكيم الصيرفي نفسها وأما الثاني فيبدو أنه من أحداث الطبقة السادسة وكبار السابعة.

وقد ثبتت رواية الأول عن الحكم بن حكيم ويحتمل ذلك بالنسبة إلى الثاني أيضاً في بعض الموارد كما سيأتي، فلا إشكال من هذه الجهة، مع أنه لو صحَ عدم العثور على رواية أي منهما عن الحكم فلا يضر ذلك بما ذكر بعد مساعدة الطبقة، إذ كم من راوٍ لم يروِ عن راوٍ آخر إلا في مورد واحد فقط، كما لا يخفى على الممارسين.

وكيفما كان فلا إشكال في أن أبان المذكور في هذا السند هو إما ابن عثمان أو ابن محمد، والأول أرجح، كما سيأتي وجهه.

وأما أبان بن تغلب فهو من الطبقة الرابعة، ومثله لا يروي عن الحكم بن حكيم الذي هو من الطبقة الخامسة كما مرّ.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أن أبان بن تغلب قليل الرواية عن المعصوم (عليه السلام) مع الواسطة فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يصلح وجهاً للمنع من كونه هو المراد بأبان في السند المذكور كما لا يخفى.

وثالثاً: أنه يحتمل أن يكون المراد بالحكم في السند المذكور هو الحكم بن عتيبة (عيينة) والمراد بأبان هو أبان بن تغلب، فإني وإن لم أجد في كتبنا رواية لأبان بن تغلب عن الحكم بن عتيبة (عيينة) ولكنها موجودة في مصادر الجمهور

في موارد شتى[١]، وأما رواية الحكم بن عتيبة عن أبي عبد الله عليه السلام فهي أيضاً قد وردت في بعض الموارد[٢].

وعلى ذلك فلا مانع من أن يكون المراد بـ(أبان) ـ الذي ابتدأ الصدوق قدس سره باسمه في سند هذه الرواية ـ هو أبان بن تغلب، ويكون المراد بالحكم هو الحكم بن عتيبة.

وقد ابتدأ الصدوق باسم أبان بن تغلب في موارد متعددة[٣]، وله إليه طريق في المشيخة[٤]، ولكنه لا يخلو من ضعف.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن الملاحظ أن الصدوق قدس سره قد أطلق اسم (أبان) في موارد شتى من الفقيه وأراد به (أبان بن عثمان)، فينبغي أن يحمل (أبان) في سند الرواية المبحوث عنها على (أبان بن عثمان) أيضاً، ولا وجه لحمله على (أبان بن تغلب) الذي لم يلاحظ ذكره بعنوان أبان في شيء من روايات الفقيه.

وعلى ذلك تكون الرواية معتبرة، لأن للصدوق طريقاً معتبراً إلى أبان بن عثمان في المشيخة[٥].

أقول: إن الصدوق قدس سره وإن ابتدأ باسم (أبان) في موارد كثيرة وأراد به أبان بن عثمان، بقرينة كون المروي عنه هو زرارة أو الفضيل بن يسار أو أبا الجارود أو محمد بن علي الحلبي وأضرابهم ممن يروي عنهم أبان بن عثمان ولا يروي عنهم أبان بن تغلب.

ولكن يوجد هناك موردان ابتدأ فيهما باسم (أبان) وأراد به أبان بن تغلب وهما ..

---

(١) مسند الحميدي ج:٢ ص:٣١٧. طبقات المحدثين ج:٣ ص:٤٦٤. ولاحظ سنن الدارمي ج:٢ ص:٣٩٤، والمصنف لابن أبي شيبة ج:٣ ص:٤٠٤، وصحيح ابن حبّان ج:٤ ص:٩٣.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٤٤٤، ج:٣ ص:٥٥٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:٩٧، ج:٢ ص:٦، ج:٣ ص:٣١٠، ج:٤ ص:١٥١.

(٤) من لا يحضره الفقه (المشيخة) ج:٤ ص:٢٣.

(٥) من لا يحضره الفقه (المشيخة) ج:٤ ص:٨٣.

١ ـ ما أورده[١] في باب أشهر الحج بقوله: (روى أبان عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجل ..) فإن من الواضح أن أبان الذي يروي عن أبي جعفر عليه السلام هو أبان بن تغلب، لأن أبان بن عثمان لم يدرك الباقر عليه السلام وإنما يروي عن الصادق والكاظم عليهما السلام.

ولكن هذا المورد غير ثابت من أصله، لأن ما ذكر إنما ورد في بعض نسخ الفقيه، وفي بعضها الآخر: (روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ..)، ولا يبعد صحة هذه النسخة، بقرينة أن الصدوق نفسه أورد الرواية المذكورة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في كتابه الآخر معاني الأخبار[٢]، كما وردت كذلك في الكافي[٣].

٢ ـ ما أورده[٤] في باب نوادر الطواف بقوله: (وسأل أبان أبا عبد الله عليه السلام: أكان لرسول الله صلى الله عليه وآله طواف يعرف به؟ ..).

وهذه الرواية بنفسها قد أوردها الصدوق في الخصال بإسناده عن أبي الفرج عن أبان[٥]، كما أوردها الكليني بإسناده عن أبي الفرج عنه[٦].

وأبان الذي يروي عنه أبو الفرج ـ وهو أبو الفرج القمي بقرينة رواية علي بن الحكم عنه ـ إنما هو أبان بن تغلب لا أبان بن عثمان، ويظهر هذا بملاحظة العديد من الموارد التي وردت فيها رواية أبي الفرج عن أبان بن تغلب[٧]، فلاحظ.

ومن هنا يتضح أن ما صنعه المحقق الشيخ حسن ابن شيخنا الشهيد الثاني (قُدسَ سرهما) من إيراد الرواية المشار إليها في المورد الثاني منسوبة إلى أبان بن

---

(١) من لا يحضره الفقه ج:٢ ص:٢٧٧.
(٢) معاني الأخبار ص:٢٩٤.
(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٨٩، ٣٢١.
(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٥٥.
(٥) الخصال ص:٤٤٩.
(٦) الكافي ج:٤ ص:٤٢٨.
(٧) الكافي ج:٤ ص:٥٢٠، ٥٧٢. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٦٩. كامل الزيارات ص:٨٣.

عثمان مع إدراج سند الصدوق إليه في المشيخة[١] مما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم إن الصدوق تَتِّئُ ذكر في باب دية الجراحات والشجّاج قوله[٢]: (وفي رواية أبان قال: الجائفة ما وقعت في الجوف ..) ولم يعرف المراد بـ(أبان) في هذه الرواية، ويمكن أن يكون المقصود به كل من أبان بن تغلب وأبان بن عثمان لعدم القرينة على تعيّن أيٍ منهما.

فتحصل مما تقدم: أن إطلاق القول بأن لفظة (أبان) متى ما ذكرت في الفقيه من غير تقييد فالمراد بها هو أبان بن عثمان غير صحيح، بل إنه لا يتعين إلا بالقرينة.

هذا، والصحيح أن المراد بـ(الحكم) في سند الرواية المبحوث عنها هو الحكم بن حكيم الصيرفي، وأن المراد بـ(أبان) الراوي عنه هو أبان بن عثمان.

والقرينة على الأول هي ما تقدم من أن الشيخ تَتِّئُ[٣] قد أورد المقطع الثاني من هذه الرواية بإسناده عن الحكم بن حكيم الصيرفي، فيتعين أن يكون هو المراد بالحكم المذكور فيها أيضاً، دون الحكم بن عتيبة أو الحكم بن أيمن أو غيرهما.

والقرينة على الثاني هي أن الكليني[٤] قد أورد رواية بإسناده عن أحمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن الحكم بن حكيم. ومن المعلوم أن أحمد بن الحسن الميثمي إنما يروي عن أبان بن عثمان[٥] دون غيره ممن يسمى بـ(أبان)، فيعرف بذلك أن أبان الذي يروي عن الحكم بن حكيم هو أبان بن عثمان دون

---

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٢٩٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١٢٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٥.

(٤) الكافي ج:٥ ص:٣٥٥.

(٥) يلاحظ بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام ص:٣٦١، والكافي ج:٢ ص:٦١٦، ج:٣ ص:١٤٦، ١٥٦، ج:٤ ص:٢٦٩، ج:٥ ص:١٠٤، ٣٦٦، ج:٦ ص:٢٥٣، ٢٥٨، ج:٧ ص:٨٧، ٢٤٣، ٢٦٣، ٢٨٠، ٣٦٥، ٣٩٤، ج:٨ ص:١١٠، ٢٢٨، ٣٣٦، ٣٧٥، وتهذيب الأحكام ج:٩ ص:٢٧٩، ج:١٠ ص:١٤٩، ١٥٧، ١٧٠.

من سواه.

وأيضاً المذكور في سند الشيخ إلى رواية الحكم بن حكيم الصيرفي المشار إليها هكذا[١]: (محمد بن أحمد بن يحيى عن السندي بن محمد عن أبان عن الحكم بن حكيم الصيرفي) والسندي بن محمد إنما يروي عن أبان بن عثمان[٢]، ولم ترد روايته عن أبان آخر، فيعلم أن أبان المذكور في سند الصدوق ﷺ إنما هو أبان بن عثمان دون غيره.

ولكن يمكن الخدشة في هذه القرينة الثانية بأن ما ذكر من سند الشيخ ﷺ إلى رواية الحكم بن حكيم الصيرفي إنما هو بحسب ما ورد في التهذيب، وأما في الاستبصار فالسند هكذا[٣]: (محمد بن أحمد بن يحيى عن السندي عن أبان بن محمد عن الحكم بن حكيم الصيرفي) والسندي هو أبان بن محمد فيظهر أن لفظة (عن) المتوسطة بينهما حشو، وعلى ذلك يكون الراوي عن الحكم بن حكيم هو أبان بن محمد البجلي، والطبقة لا تنافي ذلك فإن الحكم بن حكيم من الطبقة الخامسة وأبان بن محمد من أحداث السادسة وكبار السابعة ـ كما مرّ ـ فلا مانع من روايته عنه مباشرة.

وعلى ذلك فهذا السند المذكور في الاستبصار لا يبطل فقط الاستشهاد بالسند الوارد في التهذيب على كون المراد بـ(أبان) الراوي عن الحكم بن حكيم في الرواية المبحوث عنها هو أبان بن عثمان بل يمنع أيضاً الاستشهاد بالسند المذكور في الكافي على ذلك كما لا يخفى.

والنتيجة: أنه يتردد أبان الراوي عن الحكم في سند الصدوق بين أن يكون هو أبان بن عثمان وأن يكون هو أبان بن محمد البجلي، وكلاهما وإن كان ثقة إلا أنه حيث لا طريق للصدوق في المشيخة إلى الثاني لا يمكن الاعتماد على

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٥.

(٢) يلاحظ بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ﷺ ص:١٢٩، ١٧٧، ٣٧٠، وتهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٣١، ج:٤ ص:٦، ١٢، ج:٧ ص:٢٩٤.

(٣) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:١٤٧.

الرواية سنداً.

هذا ولكن الظاهر أن الصحيح هو ما ورد في التهذيب ـ كما أفاده السيد الأستاذ ﭭ أيضاً[١] ـ بقرينة تعارف رواية السندي عن أبان من جهة، وما يلاحظ من عدم الجمع بين اسم أبان بن محمد ولقبه (السندي) في أسانيد الروايات من جهة أخرى.

فالحاصل: أن الأقرب في النظر أن يكون المراد بـ(أبان) في سند الرواية المبحوث عنها هو أبان بن عثمان، وحيث إن طريق الصدوق إليه معتبر في المشيخة فلا بأس بسند الرواية، ويمكن الاعتماد عليها، ولكن مرّ عدم الوثوق بمتنها.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن عمدة ما يمكن الاستدلال به على عدم الاجتزاء بحج الصبي عن حجة الإسلام بعد بلوغه هو معتبرة إسحاق بن عمار المتقدمة.

ولكن يبقى هنا شيء، وهو أن الملاحظ أن المذكور في تلك المعتبرة في السؤال عن حج ابن عشر سنين هو أن ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية إذا طمثت))، وظاهره تحديد وجوب حجة الإسلام على الذكر بخصوص الاحتلام وعلى الأنثى بخصوص الطمث، ولكن المشهور بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) حمل ذكر الاحتلام والطمث في هذه المعتبرة ـ وكذلك ذكرهما في بعض نصوص الصيام ـ على كونه من باب المثال، من جهة كونهما من أبرز علامات البلوغ وأماراته، وإلا فلا خصوصية لهما، بل العبرة في كل من الذكر والأنثى في وجوب العبادة عليه ـ صلاة كانت أو صياماً أو حجّاً أو غيرها ـ إنما هو بالبلوغ الشرعي، ومن أماراته في الذكر ـ في جنب الاحتلام ـ نبات الشعر الخشن في أسفل البطن، وإكمال خمس عشرة سنة هلالية، ومن أماراته في الأنثى ـ في جنب الحيض ـ إكمال تسعة أعوام هلالية.

وبالجملة: المناط في وجوب الحج ـ مثلاً ـ على الذكر هو بوصوله إلى حدّ

---

(١) معجم رجال الحديث ج:١ ص:١١٩.

البلوغ، فلو ظهرت عليه إحدى أماراته ـ وإن كانت غير الاحتلام ـ وجب عليه أداء الحج، ولو حجّ في هذا الحال ثم احتلم لم تجب عليه إعادته.

وكذلك الأنثى إذا أكملت التاسعة من عمرها ـ مثلاً ـ وجب عليها الحج وإن لم تحض بعدُ، ولو حجّت ثم حاضت لم تجب عليها إعادته.

وهذا الذي ذكره المشهور (رضوان الله عليهم) مخالف لإطلاق كل من منطوق معتبرة إسحاق بن عمار ومفهومها، فإن مقتضى إطلاق منطوقها وجوب الحج على الذكر بعد احتلامه وإن كان قد أتى بالحج قبل ذلك وقد نبت له الشعر الخشن في أسفل البطن، أو أكمل الخامسة عشرة من عمره، وكذلك وجوب الحج على الأنثى بعد أن ترى دم الحيض وإن كانت قد أتت بالحج قبل ذلك وقد أكملت التاسعة من عمرها.

وأيضاً مقتضى مفهومها عدم وجوب الحج على الذكر ما لم يحتلم وإن كان قد نبت له الشعر الخشن في أسفل البطن أو أكمل الخامسة عشرة من عمره، وعدم وجوبه على الأنثى ما لم تطمث وإن كانت قد أكملت التاسعة من عمرها.

والملاحظ أن ظاهر بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم) هو الأخذ بما يبدو من نصوص الاحتلام والطمث من كون العبرة بهما فقط في وجوب العبادة على الذكر والأنثى، ومن هؤلاء الشيخ الصدوق ﵀ في كتاب الصوم من الفقيه، حيث استعرض الروايات المختلفة الواردة في الحدّ الذي يؤخذ فيه الصبيان بالصيام وعقّب عليها بقوله[1]: (وهذه الأخبار كلها متفقة المعاني، يؤخذ الصبي بالصيام إذا بلغ تسع سنين إلى أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة وإلى الاحتلام، وكذلك المرأة إلى الحيض، ووجوب الصوم عليهما بعد الاحتلام والحيض، وما قبل ذلك تأديب).

فيظهر منه ﵀ أنه يرى أن العبرة في وجوب الصيام بالاحتلام في الذكر، فلا يجب عليه أن يصوم قبل ذلك وإن بلغ خمس عشرة سنة، وكذلك العبرة في

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٧٦.

وجوبه على الأنثى بأن ترى دم الحيض فلا يجب عليها الصوم قبل ذلك وإن بلغت التاسعة من عمرها.

ولكن الصحيح هو ما فهمه المشهور (رضوان الله عليهم) من أن الاحتلام والطمث إنما ذكرا في معتبرة إسحاق بن عمار وما يشبهها من حيث كونهما حدّين للبلوغ الشرعي الذي هو موضوع لثبوت التكليف الوجوبي بأداء العبادات البدنية بل وغيره من التكاليف الإلزامية.

وهذا المعنى ـ مضافاً إلى كونه هو مقتضى مناسبات الحكم والموضوع ـ مما يمكن استفادته بملاحظة مجموع النصوص الواردة في حدّ البلوغ وأنه متى يؤخذ الغلام والجارية بالتكاليف الشرعية وتنفذ تصرفاتهما في أموالهما.

وعلى ذلك فإن ثبت أن لبلوغ الذكر حداً آخر غير الاحتلام كنبات الشعر الخشن في العانة أو إكمال خمس عشرة سنة هلالية، وأن لبلوغ الأنثى حداً آخر غير رؤية دم الحيض كإكمال تسعة أعوام هلالية، فلا بد من الأخذ بمقتضى ذلك والبناء على أن الحج يجب على الذكر إذا أكمل الخامسة عشرة وإن لم يحتلم، فإذا أدّى الحج لم تجب عليه إعادته بحصول الاحتلام لاحقاً، وكذلك الأنثى يجب عليها أداء الحج إذا أكملت التاسعة من عمرها، ولا تجب عليها إعادة الحج إذا حاضت بعد ذلك.

وقد أفردت للكلام حول علامات البلوغ بحثاً مفصلاً، أرجو أن أوفق لتبييضه ونشره قريباً.

ولكن ينبغي هنا بيان أمر، وهو أنه لا إشكال في كون الاحتلام علامة للبلوغ في الذكر لتطابق النصوص على ذلك، وأما كون الطمث علامة للبلوغ في الأنثى ـ كما دلّت عليه معتبرة إسحاق ـ فهو محل إشكال، ويظهر من جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) البناء على عدمه، منهم القاضي ابن البراج حيث قال[1]: (وحدّ بلوغ الغلام احتلامه .. وحدّ بلوغ المرأة تسع سنين) ولم يذكر

---

(١) المهذب ج:٢ ص:١٢٠.

الحيض، ومنهم السيد الأصفهاني ﭬ صاحب الوسيلة[١]حيث لم يعدّ الحيض من أمارات البلوغ، وأقّره عليه معظم المعلقين عليها، وقد اختاره أيضاً السيد الأستاذ ﭬ[٢]حيث حذف من عبارة السيد الحكيم ﭬ في المنهاج[٣]علامية الحيض للبلوغ، ووافقه عليه من بعده عدد من أعلام تلامذته.

والظاهر أن الوجه فيما ذهب إليه هؤلاء الأعلام (قُدسَ سرهم) من نفي كون الحيض علامة لبلوغ الأنثى بالرغم من دلالة جملة من النصوص عليه هو أنه قد ثبت بموجب عدد من النصوص[٤]وبالإجماع المذكور في ذيل مرسلة ابن أبي عمير[٥]ـ وهو من إجماع المتقدمين المعاصرين للأئمة ﭿ الذي يورث الاطمئنان لا محالة ـ أن الأنثى تبلغ بإكمال التاسعة من عمرها، وثبت من جهة أخرى نصاً[٦]وفتوى أن الدم الذي تراه الأنثى قبل أن تبلغ تسع سنين لا يعدّ من دم الحيض، فإذا ضمّ هذا إلى ذاك لم يمكن أن يكون الحيض علامة لبلوغ الأنثى، لأنها إذا رأت الدم فإن لم تكن قد بلغت التاسعة فلا يعدّ الدم المرئي حيضاً حتى لو كان بصفات الحيض، لفرض تطابق النص والفتوى على ذلك، وإذا كانت قد أكملت التاسعة فهي تكون قد بلغت بإكمالها لها، للنصوص والإجماع ـ كما مرّ ـ فلا يبقى محل لعلامية الحيض على بلوغها.

وعلى ذلك فما دلّ على كون الحيض علامة على بلوغ الأنثى معارض لما دلّ على بلوغها بإكمال تسع سنين، ومع استقرار التعارض بينهما يتعين ترجيح الطائفة الثانية، لمخالفتها للجمهور وموافقة الطائفة الأولى لهم حيث أجمعوا على كون الحيض علامة لبلوغ الأنثى[٧].

---

(١) وسيلة النجاة ج:٢ ص:١٩١.

(٢) منهاج الصالحين ج:٢ ص:١٧٩.

(٣) منهاج الصالحين ج:٢ ص:١٣٦.

(٤) الخصال ص:٤٢. الكافي ج:٧ ص:٦٩، ١٩٨.

(٥) الكافي ج:٥ ص:٤٦٣.

(٦) الكافي ج:٦ ص:٨٥.

(٧) الأم ج:٣ ص:٢٢٠. تفسير القرطبي ج:٥ ص:٣٥. المغني والشرح الكبير ج:٤ ص:٥١٥.

نعم قد يقال بإمكان الجمع بين الطائفتين بحيث يكون مقتضاه علامية الحيض للبلوغ في المشكوك إكمالها تسع سنين، أي إذا رأت الدم بصفات الحيض يحكم بكونه حيضاً ويجعل علامة على بلوغها. وهذا ما أفتى به السيد صاحب العروة[1] ووافقه عليه معظم المحشّين.

ولكن هذا الكلام مما لا يمكن المساعدة عليه وقد أوضحت وجهه في بحثي حول علامات البلوغ، فليراجع.

هذا وقد ظهر بما تقدم أن ما ورد في ذيل معتبرة إسحاق بن عمار من قوله عليه السلام: ((وكذلك الجارية إذا طمثت)) مما لا يعمل به، بل العمل بما يقتضي وجوب الحج على الجارية إذا أكملت التاسعة من عمرها، فتدبر.

---

(١) العروة الوثقى ج:١ ص:٥٢٩.

(مسألة ٤): إذا خرج الصبي إلى الحج فبلغ قبل أن يحرم من الميقات وكان مستطيعاً فلا إشكال في أن حجه حجة الإسلام، وإذا أحرم فبلغ بعد إحرامه لم يجز له إتمام حجه ندباً، ولاعدوله إلى حجة الإسلام، بل يجب عليه الرجوع إلى أحد المواقيت والإحرام منه لحجة الإسلام، فإن لم يتمكن من الرجوع إليه ففي محل إحرامه تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى في حكم من تجاوز الميقات جهلاً أو نسياناً ولم يتمكن من الرجوع إليه في (المسألة ١٦٩) (١).

---

(١) إن ما تقدم من الكلام في صحة حج غير البالغ مع عدم الاجتزاء به عن حجة الإسلام إنما هو فيما إذا لم يبلغ لحين إتمام مناسك الحج، وأما لو بلغ قبل ذلك ففيه تفصيل تعرض له السيد الأستاذ ﷺ في هذه المسألة.

توضيح المقام: أن ها هنا عدة صور ..

(الصورة الأولى): ما إذا بلغ الصبي عند وصوله إلى الميقات وقبل أن يحرم للحج.

وفي هذه الصورة لا إشكال في كون حجه حجة الإسلام مع توفر سائر الشروط من الاستطاعة وغيرها، وذلك لأنه لم يرد دليل على كون البلوغ شرطاً عند تحصيل مقدمات الحج، وإنما الثابت أنه شرط في الحج نفسه، فإتيان الصبي بالمقدمات ـ ومنها سلوك الطريق إلى الميقات قبل البلوغ ـ لا يخل بكون الحج المتحقق منه بعد البلوغ حجة الإسلام، وهذا واضح.

نعم هنا بحث، وهو أنه إذا علم الصبي الذي توفرت فيه سائر شروط الوجوب ما عدا البلوغ أنه سيبلغ عند أوان الحج فهل يلزمه الإتيان بالمقدمات التي يتوقف عليها أداء الحج في حينه أو لا؟

مثلاً: إذا كان الصبي من مواليد الأول من شهر ذي الحجة الحرام، فكان يستكمل الخامسة عشرة في هذا اليوم من عامه هذا، وكان مستطيعاً مالياً وبدنياً وسربياً، وعلم أنه لو لم يسلك الطريق إلى الميقات قبل حصول البلوغ فسوف لا يتيسر له أداء الحج في هذا العام، فهل يلزمه القيام بذلك أم يجوز له تركه وإن كان يؤدي إلى فوات الحج عليه في سنته هذه؟

ربما يقال: إنه يلزمه الإتيان بالمقدمات التي يتوقف عليها أداء الحج في هذا العام، وذلك بمناط وجوب المقدمات المفوتة الذي أثبته الأصوليون في بحث مقدمة الواجب، ومرّ الإيعاز إلى وجهه في شرح المسألة الثانية.

أي إن المقام نظير ما لو أجنب المكلف في ليلة الصيام من شهر رمضان فإنه يلزمه الاغتسال من الجنابة قبل طلوع الفجر لكون الطهارة منها شرطاً في صحة الصيام ـ كما هو المشهور ـ فيجب عليه تحصيلها قبل زمان توجه التكليف إليه بأداء الصوم وهو عند طلوع الفجر لئلا يفوته أداء الواجب في وقته.

وهكذا في محل البحث يجب على المراهق للبلوغ طي المسافة إلى الميقات قبل أن يتوجه إليه الخطاب الإلزامي بأداء حجة الإسلام، وهو عند إكمال الخامسة عشرة لئلا يفوته أداء الحج في زمانه.

ولكن هذا غير البيان تام ..

أما على مسلك من يرى شرعية وجوب المقدمة المفوتة فواضح، لأن غير البالغ مرفوع عنه جميع التكاليف الشرعية بمقتضى حديث رفع القلم، فما هو الوجه في ثبوت الوجوب المقدمي في حقه في المقام؟!

أقصى الأمر أنه لو ترك الإتيان بالمقدمة لا يتسنى له أداء الحج في حينه، ولذلك لا يتوجه إليه التكليف بأدائه، وهذا لا ضير فيه، إذ لا يحرز كون ملاك الحج في حق من لا يستطيع أداءه إلا بإتيان بعض مقدماته قبل البلوغ ملاكاً ملزماً بالغ الأهمية بحيث يكون على الشارع المقدس سد باب عدمه، بإيجاب الإتيان بمقدمته الوجودية في حال الصغر.

ولا فرق في هذا بين الالتزام بوجوب المقدمة المفوتة شرعاً عن طريق

استكشاف خطاب شرعي متعلق بالإتيان بالمقدمة يعد بمثابة متمم جعل يفيد فائدة الوجوب المقدمي، كما هو مبنى المحقق النائيني ﷺ، أو الالتزام بوجوبها من جهة اندماج وجوب المقدمة في وجوب ذيها مع كون شرائط وجوب ذي المقدمة المعتبرة فيه على نحو الشرط المقارن معتبرة في وجوب المقدمة على نحو الشرط المتأخر، كما هو مبنى سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) ـ وقد مر توضيح كلا المسلكين في شرح المسألة الثانية ـ فإنه على كلا المبنيين لا دليل على وجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة على غير البالغ[1].

وأما على مسلك من يرى عقلية وجوب المقدمة المفوتة ـ أي من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات المولوية الإلزامية بما هي مقدورة للعبد فإن مقتضاه لزوم الإتيان بما يتوقف عليه تحققها في الخارج ـ فيمكن أن يقال بدواً: بأن ملاك الحج بعد البلوغ لما كان ملاكاً ملزماً ولذا كان الحج واجباً على البالغ، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بمقدمته المفوتة قبل البلوغ لئلا يفوت ما يكمن فيه من الملاك الملزم، ومن المعلوم أن الأحكام العقلية مما لا يفرق فيها بين البالغ وغير البالغ، ولذلك كان مثل حرمة الظلم وسلب الآخرين حقوقهم ثابتاً حتى في حق الصبي المميز، فإن حديث رفع القلم لا يرفع الأحكام العقلية كما هو واضح، وعلى ذلك فوجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة ـ المفروض ثبوته بحكم العقل ـ يشمل البالغ وغير البالغ على حدّ سواء.

---

(١) يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق معتبرة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((من مات ولم يحج حجة الإسلام، ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق معه الحج أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً)) (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٢) أن المستطيع التارك للحج يستحق العقوبة على تركه، وإن كان من جهة ترك مقدمته المفوتة قبل بلوغه. فيكشف ذلك عن توجه التكليف إليه بالإتيان بالمقدمة قبل أن يبلغ.

ولكن هذا الكلام ضعيف، لما ذكر في محله من علم الأصول من أنه متى توقف شمول المطلق لبعض أفراده على مؤنة زائدة لم يحكم بثبوت تلك المؤنة تمسكاً بالإطلاق. والمقام من هذا القبيل، فإن شمول المعتبرة بإطلاقها لمورد البحث يتوقف على توجه التكليف إلى الصبي بالإتيان بالمقدمة المفوتة للحج، ولا سبيل إلى إثبات ذلك استناداً إلى إطلاق المعتبرة، فتدبر.

ولكن يمكن أن يناقش هذا الكلام بأن مبنى حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة هو إحراز عدم دخل القدرة ـ في مقابل العجز الناشئ من ترك المقدمة ـ في الملاك الملزم الكامن في الواجب، وإذا أمكن إحراز هذا المعنى فيما إذا كان الشخص كاملاً بالبلوغ والعقل في الظرف المفترض للمقدمة فلا سبيل إلى إحرازه فيما هو محل البحث من عدم كون الشخص بالغاً آنذاك(١).

وعلى ذلك فلا وجه للقول بأن العقل يحكم على الصبي بلزوم الإتيان بالمقدمات المفوتة لما يجب عليه عند بلوغه.

(الصورة الثانية): ما إذا بلغ الصبي بعد الإحرام وقبل الإتيان بأيّ شيء آخر من مناسك الحج.

ويختلف حكم هذه الصورة باختلاف الأراء في كون الإحرام جزءاً من مناسك الحج والعمرة أو شرطاً لهما. ومعنى كونه جزءاً هو أنه مأمور به بأمر ضمني من الأوامر الضمنية التي ينحل إليها الأمر بأداء الحج أو العمرة، فيكون حاله حال تكبيرة الإحرام من الصلاة، ومعنى كونه شرطاً هو أن الأمر الضمني إنما يتعلق بالتقيد به لا بنفسه، فهو خارج عن الحج أو العمرة المأمور به وإنما التقيد به جزء منهما، فيكون حاله حال الوضوء أو الطهارة من الحدث بالنسبة إلى الصلاة.

وينبغي البحث هنا عما هو الصحيح من الوجهين المذكورين، فأقول: يظهر من بعض فقهاء الجمهور كالأحناف الالتزام بكون الإحرام شرطاً للحج والعمرة لا جزءاً منهما.

---

(١) يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق معتبرة ذريح المحاربي المتقدمة في الهامش السابق كون المستطيع التارك للحج مستحقاً للعقوبة وإن كان تركه له من جهة ترك مقدمته المفوتة قبل أن يبلغ، وهذا لا يتصور إلا مع كون ترك الحج ولو من جهة العجز الناشئ من التعجيز الاختياري بترك مقدمته المفوتة قبل البلوغ موجباً لفوات الملاك الإلزامي الكامن فيه، فيثبت ما هو المطلوب من عدم دخل القدرة ـ في مقابل العجز المذكور ـ في الملاك الملزم للحج مطلقاً.
ويظهر الجواب عن هذا الكلام بما مرّ في الهامش المتقدم، فلاحظ.

وقد صرح بذلك القاساني صاحب البدائع[١] وقال ابن نجيم المصري[٢]: (إن الإحرام شرط عندنا ـ أي الحنفية ـ اتفاقاً كالوضوء وستر العورة).

وقال ابن عابدين[٣] فيما لو أحرم الصبي ثم بلغ أنه: (كان القياس أن يصح فرضاً لو نوى حجة الإسلام حال وقوفه، لأن الإحرام شرط، كما أن الصبي إذا تطهر ثم بلغ فإنه يصح أداء فرضه بتلك الطهارة إلا أن الإحرام له شبه بالركن لاشتماله على النية فحيث لم يعده لم يصح).

وربما يستظهر من بعض فقهائنا (رضوان الله عليهم) أيضاً القول بشرطية الإحرام للتعبير بها في كلماتهم، فقد ذكر الشيخ الطوسي ﵀[٤] أن: (الإحرام شرط في صحة الحج) وقال العلامة ﵀[٥]: (إن الإحرام شرط في العمرة).

ولكن لا يمكن الجزم بكون المراد بالشرط في كلامهما ما يقابل الجزء، بل لعله بمعناه الأعم الشامل لكل ما يعتبر شرعاً في المأمور به، ويؤيد ذلك أن الشيخ[٦] قد عدّ بنفسه ـ قبل كلامه آنف الذكر ـ الإحرام من أفعال الحج، كما أن العلامة ﵀[٧] قد ذكر الإحرام ـ عند استعراضه لصورة حج التمتع ـ على حد ذكره للطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة.

نعم ما ذكره الشيخ والعلامة وآخرون[٨] من أنه لو نوى الإحرام مطلقاً ولم يذكر حجاً ولا عمرة انعقد إحرامه وكان له صرفه إلى أيهما شاء إن كان في

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١٦٣.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج:٢ ص:٦٢٠.

(٣) حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج:٢ ص:٥١٢.

(٤) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ص:٣٠٠.

(٥) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٣.

(٦) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ص:٢٩٨. ولاحظ المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٠٧.

(٧) تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ص:٨٧.

(٨) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣١٦.المهذب ج:١ ص:٢١٩. تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٢٣٣.

أشهر الحج إنما يناسب القول بالشرطية، إذ لو كان جزءاً لاحتاج إلى التعيين، فالتزامهم بعدم اعتباره يشير إلى بنائهم على الشرطية ـ كما هو الحال في الوضوء حيث لا حاجة إلى تعيينه لصلاة معينة ــ ومن هنا ناقشهم المتأخرون كالسيد صاحب العروة ﵀[1] بأن الإحرام جزء من النسك فتجب نيته كما في أجزاء سائر العبادات وليس مثل الوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة.

ولكن يمكن أن يقال: إن من ذهب من فقهائنا (رضوان الله عليهم) إلى عدم لزوم تعيين نوع النسك في نية الإحرام ربما استفاد ذلك من بعض النصوص، لا من جهة كون الإحرام شرطاً لا جزءاً، أي أن القاعدة عندهم وإن كانت تقتضي اعتبار تعيين نوع النسك في نية الإحرام لكونه جزءاً لكل من الحج والعمرة، ولكن لما دلّت بعض النصوص ــ حسب زعمهم ــ على الاكتفاء بالتعيين اللاحق التزموا بذلك، ويؤيد هذا أن العلامة ﵀[2] قد استدل على ما تقدم ببعض الروايات من طرق الفريقين، فلاحظ.

وكيفما كان فينبغي استعراض ما ذكر لكل من الوجهين ــ الشرطية والجزئية ـ والنظر فيه، فأقول:

١ ـ قد يستشهد لشرطية الإحرام بأنه لو كان جزءاً لاقتضى أن يبطل مع عدم لحوق بقية أجزاء الحج أو العمرة به، كما هو الحال في تكبيرة الإحرام من الصلاة، حيث إن الفصل بينها وبين سائر الأجزاء الأخرى بالمقدار المخل بالموالاة ــ وإن كان لعذر ــ يوجب بطلانها واعتبارها كأن لم تكن، ولكن الإحرام ليس كذلك، فإنه لا يبطل بمجرد عدم الإتيان بغيره من المناسك وإن كان لعذر كما في المصدود والمحصور أي من يمنعه العدو أو المرض من إدراك الحج أو العمرة، فإن إحرامه يبقى على حاله، ولابد من الخروج عنه بالذبح أو بغير ذلك.

فهذا يشهد بأن الإحرام عمل مستقل عن الحج والعمرة لا يخلّ بصحته

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٦٥٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٣.

عدم الإتيان بهما، كما هو حال الوضوء الذي لا يبطل بعدم الإتيان بالصلاة مثلاً.

وقد يستشهد لشرطية الإحرام أيضاً بأنه لو كان جزءاً لوجب تداركه فيما لو نساه الحاج أو المعتمر حتى قضى مناسكه، كما هو الحال في الطواف المنسي ونحوه فإنه يجب قضاؤه، مع أن النص والفتوى تطابقا على صحة الحج والعمرة مع نسيان الإحرام من غير حاجة إلى التدارك.

فهذا يشهد أيضاً بكون الإحرام شرطاً لا جزءاً كسائر أجزاء الحج والعمرة.

أقول: أما ما ذكر أولاً من عدم بطلان الإحرام بترك الإتيان ببقية مناسك الحج أو العمرة فهو ليس على إطلاقه، مع أنه لا يقتضي كون الإحرام شرطاً لا جزءاً ..

أما عدم كونه على إطلاقه فلما سيأتي عن السيد الأستاذ ﰇ وآخرين من أن من أحرم لعمرة التمتع وتعمد عدم الإتيان بأعمالها إلى زمان لا يمكنه إدراك الوقوف في عرفات تبطل عمرته ويبطل إحرامه لها أيضاً، ولا دليل على انقلاب عمرة تمتعه إلى حج الإفراد أو إلى العمرة المفردة.

وكذلك من أحرم للحج وتعمد عدم الوقوف في عرفات إلى غروب الشمس من يوم عرفة يبطل حجه ويبطل إحرامه له أيضاً، ولا دليل على بقائه في حالة الإحرام وانقلاب حجه إلى العمرة المفردة، وإن قال بذلك بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم).

وأما أن عدم بطلان الإحرام لا يقتضي كونه شرطاً لا جزءاً فلأن مقتضى الشرطية على وفق القاعدة هو أن يبقى المحرم على إحرامه إلا أن يأتي بحج أو عمرة من غير تحديد، ولكن الحكم ليس كذلك بل الثابت بمقتضى النصوص أن من يحرم للحج ولا يدرك الوقوفين لعذر ينقلب حجّه إلى العمرة المفردة فلا يخرج عن إحرامه إلا بالإتيان بأعمالها، وأما من يحرم لعمرة التمتع فيصدّ عن الوصول إلى مكة المكرمة للإتيان بأعمالها فيحلّ بذبح الهدي أو مع ضم الحلق

أو التقصير إليه، ومن يحرم لعمرة التمتع فيحصر أي يمنعه المرض من مواصلة السير إلى مكة المكرمة فيلزمه أن يبعث هدياً ويواعد أصحابه أن يذبحوه فيها في وقت معين فإذا جاء ذلك الوقت قصّر وتحلل من إحرامه، إلا بالنسبة إلى النساء فإنها لا تحلّ له إلا بعد الإتيان بالطواف والسعي بين الصفا والمروة في حج أو عمرة.

فيلاحظ أن كيفية التحلل من الإحرام تختلف حسب اختلاف الموارد، وقد ثبت ذلك كله بالنصوص، فإذا كانت كيفية الخروج من الإحرام في تلكم الموارد على خلاف القاعدة فما الذي يمنع من أن يكون أصل البقاء على حالة الإحرام على خلاف القاعدة أيضاً؟

وبعبارة أخرى: إنه لو كان مفاد النصوص هو مجرد عدم بطلان الإحرام بترك الإتيان بالمناسك لعذر أو بدونه لكان لقائل أن يقول بأن هذا إنما يناسب كون الإحرام شرطاً لا جزءاً، ولكن مفاد النصوص هو عدم الخروج من إحرام الحج والعمرة بعد انعقاده إلا بكيفية معينة، وكما يمكن أن يكون ذلك مبنياً على كون الإحرام شرطاً مع مخالفة مقتضى القاعدة فيه بتعيين كيفية خاصة للخروج منه، كذلك يمكن أن يكون مبنياً على خلاف ما هو مقتضى القاعدة في أصل عدم بطلان الإحرام ـ فضلاً عن تعيين كيفية الخروج منه ـ لكونه جزءاً لا شرطاً، ولا ترجيح للاحتمال الأول على الثاني، فتدبر.

هذا كله في غير الإحرام للعمرة المفردة. وأما فيه فمقتضى القاعدة عدم بطلانه مطلقاً وعدم الخروج منه إلا بالإتيان بأعمالها مباشرة أو بالاستنابة، لأن العمرة المفردة ـ على خلاف عمرة التمتع والحج ـ ليس لها وقت محدد ولا تشترط الموالاة بين الإحرام لها وبين الإتيان بسائر أعمالها بل يجوز الفصل بينهما وإن كان طويلاً. فعلى ذلك فما دلّ على جواز الخروج من إحرامها للمصدود والمحصور بالذبح والتقصير إنما هو على خلاف القاعدة ولا مجال لتوهم دلالته على كون الإحرام شرطاً لا جزءاً لها.

وأما ما ذكر ثانياً من أن الإحرام لو كان جزءاً للحج والعمرة لوجب

تداركه مع النسيان، كما هو الحكم في الطواف ونحوه. فيرد عليه بأن أصل صحة الحج مع نسيان الإحرام على خلاف القاعدة، كما هو الحال في نسيان الطواف، وحيث إن مقتضى الدليل الدال على الصحة هو التفريق بينهما بلزوم التدارك في الثاني دون الأول تعيّن الالتزام به، ولا مجال لجعل ذلك دليلاً على كون الإحرام شرطاً لا جزءاً.

مع أنه يمكن أن يقال: إن قياس الإحرام بالطواف في غير محله، لأنه لو وجب قضاء الإحرام فما هو المخرج منه مع فرض الفراغ من أعمال الحج؟ ومثل هذا لا يلزم من قضاء الطواف، إذ لا يجب أن يكون في حال التلبس بالإحرام، فتدبر.

هذا فيما يتعلق بما استشهد به على شرطية الإحرام.

٢ ـ وقد يستشهد لجزئية الإحرام بما دل على لزوم قصد النسك الخاص من الحج أو العمرة حين الإحرام، فيقال: إنه لو كان الإحرام شرطاً للحج والعمرة كما أن الوضوء شرط للصلاة مثلاً لكان ينبغي أن يكتفى فيه بقصد القربة بأي وجه كان ولم يجب قصد نسك معين.

ولكن هذا الاستشهاد لا يخلو من خدش، لأنه يمكن أن يقال: إنه لا دليل بالخصوص على اعتبار قصد النسك الخاص في الإحرام، بل إن من قالوا باعتبار ذلك إنما استندوا فيه إلى كون الإحرام جزءاً من الحج والعمرة، فيلزم فيه التعيين. كما هو حال البسملة في سور القرآن الكريم، فإن لكل سورة بسملة تخصها، وهي جزء منها ـ على المشهور ـ فلا بد من تعيين السورة حين الإتيان بالبسملة، وإلا لم تقع جزءاً من أيٍّ منها. وكذلك الحال في الإحرام الذي هو جزء مشترك بين عدّة أنواع من النسك: العمرة بنوعيها، والحج بأنواعه الثلاثة.

وبالجملة من يبني على كون الإحرام جزءاً من الحج والعمرة يقول باعتبار قصد النسك الخاص حين الإتيان به، وأما من يقول بكونه شرطاً فلا يعتبر ذلك. ومرّ أن الشيخ والعلامة وآخرين لم يعتبروا قصد النسك الخاص في الإحرام، وقيل: إنه مبني على الالتزام بشرطيته.

هذا وقد استدل السيد الحكيم (قدس سره)[1] على جزئية الإحرام بأنه مما لا يصح ولا يتعبد به بنفسه وإنما يصح ويتعبد به في ضمن غايته، فيكون جزءاً من المأمور به، ولأجل ذلك تختلف خصوصياته باختلاف خصوصيات ما ينضم إليه، ولا بد من قصد تلك الخصوصيات في تحقق العبادة.

ويلاحظ على ما أفاده (قدس سره) بأنه لو بني على كون الإحرام أمراً اعتبارياً ومن قبيل الالتزامات النفسية ـ نظير النذر والعهد ـ أي أن مرجعه إلى اعتبار الشخص نفسه محروماً مما يعرف بمحرمات الإحرام ـ ولذلك ورد في النص: ((اللهم أحرم لك شعري وبشري .. من النساء والثياب والطيب)) ـ فلا مانع من الالتزام بوقوعه صحيحاً في حدّ ذاته، أقصى الأمر أنه لا يخرج المحرم عن تلك المحرومية الاعتبارية التي فرضها على نفسه إلا بالإتيان بمناسك خاصة، فهذا الوجه مما لا يتم مستنداً لجزئية الإحرام.

وربما يظهر من السيد الأستاذ (قدس سره) الاستناد في جزئيته إلى وجه آخر، حيث أفاد قائلاً[2]: (إن التلبية إجابة لما أمر الله تعالى به من حج أو عمرة كما ورد ذلك في بعض الأدعية المستحبة، فهي جزء من أجزاء الحج والعمرة وليست بمقدمة، فلا محيص عن الإتيان بها عن قصد وتعيين، وأنها إجابة لأيّ من تلك الأوامر العديدة).

ويبدو أن نظره (قدس سره) فيما أشار إليه من بعض الأدعية المستحبة إلى ما أورده في العاشر من مستحبات الإحرام من أنه يستحب أن يقال في التلبية: ((لبيك أتقرب إليك بمحمد وآل محمد، لبّيك لبّيك بحجّة أو [و] عمرة، لبّيك لبّيك، وهذه عمرة متعة إلى الحج، لبيك لبّيك تلبية تمامها وبلاغها عليك))[3].

وقد ورد في معتبرة الحلبي[4] عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن علياً (عليه السلام)

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١١ ص:٣٦٤.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٩١.

(٣) مناسك الحج ص:٢٠٠ ط:١٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٨٥.

عليه السلام قال في إحرامه رافعاً صوته: ((لبيك بحجّة وعمرة معاً، لبّيك)). وفي خبر أبي بصير[1] أن الحاج يقول عند الإحرام في يوم التروية: ((لبيك بحجّة تمامها وبلاغها عليك)).

أقول: الأصل في التلبية هو الاستجابة التي تلقاها نبي الله إبراهيم عليه السلام من الناس حين أذّن فيهم بالحج، كما ورد ذلك في صحيح الحلبي[2] قال: سألته لم جُعلت التلبية؟ فقال: ((إن الله عزّ وجل أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أن أذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فجّ عميق، فنادى فأجيب من كل وجه يلبّون)).

فأقصى ما يمكن أن يدعى هو أن مقتضى ذلك هو أن يعتبر في عقد الإحرام بالتلبية قصد الاستجابة لأمر الله تعالى بالحج أو العمرة، ولا يستفاد منه جزئية التلبية بما أنها محققة للإحرام في أيّ من النُسكين كما لا يخفى.

وأما الأخبار المشار إليها فهي أيضاً قاصرة الدلالة على جزئيتها.

مع أن تسمية الحج والعمرة إنما وردت في التلبية المستحبة لا الواجبة التي يُعقد بها الإحرام وقد ورد الإذن بتركها، ففي معتبرة يعقوب بن شعيب[3] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: كيف ترى لي أن أهلّ؟ فقال لي: ((إن شئت سميت وإن شئت لم تسمّ شيئاً))، فقلت له: كيف تصنع أنت؟ فقال: ((أجمعهما فأقول لبّيك بحجة وعمرة معاً)).

فالحاصل: أن هذا الوجه الذي ذكره السيد الأستاذ قدس سره لا يفي بإثبات جزئية الإحرام.

نعم هناك بعض الروايات التي لا تخلو من الدلالة على ذلك، فقد روى الصدوق[4] بإسناده عن موسى بن بكر عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: قال

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٨٨.

(٤) الخصال ص:٢٢٥.

رسول الله ﷺ: ((إن الله تبارك وتعالى اختار من كل شيء أربعة .. واختار من الحج أربعة الثجّ والعجّ والإحرام والطواف، فأما الثجّ فالنحر، والعجّ ضجيج الناس بالتلبية)).

وظاهر هذه الرواية أن الإحرام جزء من الحج لا خارج عنه، ولكن الرواية ضعيفة السند.

فالنتيجة: أن جميع ما تقدم من الوجوه المستدل بها على جزئية الإحرام للحج والعمرة مما لا تنهض بإثبات هذا الأمر.

والأوجه أن يقال: إن المنساق عرفاً من النصوص المتضمنة للأمر بالإحرام لأداء الحج والعمرة هو كون الإحرام جزءاً، إذ لو كان المذكور فيها هو الأمر بأداء العمرة ـ مثلاً ـ محرماً كأن ورد: (اعتمر محرماً) بهذه الصيغة لكان المستفاد منه هو شرطية الإحرام للعمرة، كما إذا ورد: (صل متوضأ) فإن المستفاد منه شرطية الوضوء في الصلاة. ولكن المذكور في النصوص هو الأمر بالإحرام لمن يريد أداء الحج أو العمرة، بل الإحرام مذكور في العديد منها على غرار سائر المناسك من الطواف وصلاته والسعي وغيرها من الأجزاء، ولذلك كان المتفاهم العرفي منها أن الإحرام جزء لا شرط.

ويضاف إلى هذا أنه يمكن الاستدلال لجزئيته بقوله تعالى[1]: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾.

ووجه الاستدلال: أن القدر المتيقن من مورد الآية المباركة هو من أحرم بالحج أو العمرة في الميقات ولم يصل بعد إلى مكة المكرمة أو إلى عرفات للإتيان بأعمالها، فهو مخاطب بإتمام نسكه إلا إذا لم يكن متمكناً منه لحصر من مرض أو عدو يمنعه من مواصلة السير إلى المشاعر المقدسة، وقد مضى ـ في أوائل البحث عن الدليل على وجوب الحج ـ أن معنى الإتمام هو ضم باقي الأجزاء إلى ما أتي به منها. وعلى ذلك تتم دلالة الآية الكريمة على كون الإحرام جزءاً من الحج والعمرة لا أمراً مستقلاً خارجاً عنهما.

---

(١) البقرة: ١٩٦.

وأما ما يستفاد من بعض الروايات من أن المراد بالإتمام في الآية المباركة هو الإتيان بالنسكين تامين ـ وهو ما التزم به الفخر الرازي ـ أو أن المراد به هو التجنب عن محرمات الإحرام في حال الإتيان بهما، أي إضفاء صفة الكمال عليها بذلك، فهو مما لا يمكن البناء عليه، لتخالف الروايات وتضاربها ـ كما مرّ شرحه مفصلاً ـ والمعول عليه ما هو ظاهر الآية المباركة من أن المراد بالإتمام هو ضم باقي الأجزاء إلى ما أتي به منها.

نعم هنا شيء وهو أن الشيخ المفيد[1] والعلامة الطبرسي[2] (قُدسّ سرهما) قد أوردا رواية تضمنت أن هذه الآية الكريمة قد نزلت في حجة الوداع، فقد رويا ـ واللفظ للطبرسي ـ أنه (لما قدم النبي ﷺ مكة فطاف وسعى نزل عليه جبرئيل وهو على المروة بهذه الآية ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: ((دخلت العمرة في الحج هكذا إلى يوم القيامة، وشبك أصابعه))، ثم قال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي)).

ثم أمر مناديه فنادى: من لم يسق الهدي فليحل وليجعلها عمرة. ومن ساق منكم هدياً فليقم على إحرامه).

ومقتضى هذه الرواية أن الآية الكريمة نزلت بعد إتيان النبي ﷺ بجملة من مناسك العمرة، فلا يصح الاستدلال بها على جزئية الإحرام للحج والعمرة على النهج الذي سبق ذكره.

ولكن الظاهر وقوع الاشتباه في الرواية المذكورة، فإن الآية الكريمة قد نزلت في عمرة الحديبية كما نص على ذلك علماء الفريقين، قال الطبري[3]: (وإنما أنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية على نبيه ﷺ في عمرة الحديبية التي صُدّ فيها عن البيت).

---

(١) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:١ ص:١٧٣

(٢) إعلام الورى بأعلام الهدى ج:١ ص:٢٦٠.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج:٢ ص:١٢٣.

وذكر السيد ابن زهرة[١]: (أن الآية نزلت بسبب صدّ المشركين عام الحُديبية للنبي ﷺ وللمسلمين عن البيت).

وأما واقعة حجة الوداع فقد رواها الكليني والشيخ[٢] بإسنادهما الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام وفيها أنه: ((لما وقف رسول الله ﷺ بالمروة بعد فراغه من السعي أقبل على الناس بوجهه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن هذا جبرئيل عليه السلام وأومأ بيده إلى خلفه يأمرني أن آمر من لم يسق هدياً أن يحل، ولو استقبلت من أمري مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم ولكني سقت الهدي، ولا ينبغي لسائق الهدي أن يحل حتى يبلغ الهدي محله ..)).

وليس في هذه الصحيحة نزول قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ في هذه الواقعة، بل لا يناسب أن يكون نزوله فيها، لأن النبي ﷺ إنما أمر من لم يسق الهدي من المسلمين بأن يعدل بنيته من الحج إلى عمرة التمتع، فكيف ينسجم ذلك مع ما تضمنته الآية الكريمة من الأمر بإتمام الحج والعمرة؟!

والحاصل: أنه لا ينبغي الشك في أن الآية المباركة المذكورة لم تنزل في حجة الوداع، وإنما نزلت في واقعة الحديبية التي صُدّ فيها رسول الله ﷺ عن الوصول إلى البيت الحرام وأداء مناسك العمرة.

وعليه فالاستدلال بالآية الكريمة على جزئية الإحرام تام.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن الصحيح هو ما صرح به صاحب الجواهر قدس سره[٣] وذكره أيضاً السيد صاحب العروة (طاب ثراه)[٤] ووافقه عليه المعلّقون من كون الإحرام جزءاً من مناسك الحج والعمرة لا أمراً مستقلاً قد جعل شرطاً لها.

---

(١) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ج:٢ ص:١٩٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٥٤.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٨ ص:٢٠٤.

(٤) العروة الوثقى ج:٤ ص:٦٥٦.

وبهذا يظهر أن حكم من أحرم للحج ثم بلغ قبل الإتيان بسائر مناسك الحج هو ما سيأتي في الصورة الثالثة، وأما بناءً على كون الإحرام شرطاً في الحج والعمرة فحكمه ما مرَّ في الصورة الأولى.

(الصورة الثالثة): ما إذا أحرم الصبي وأتى ببعض المناسك ثم بلغ قبل الوقوف في المزدلفة.

وفي هذه الصورة نسب إلى المشهور إجزاء حجه عن حجة الإسلام، أي أنه يأتي ببقية أعمال الحج فيغني عن الإتيان به مرة أخرى، ولكن خالف في ذلك جماعة، وتردد فيه آخرون، وقال السيد صاحب العروة ﷺ[1]: إن (القول بالإجزاء مشكل، والأحوط الإعادة بعد ذلك إن كان مستطيعاً، بل لا يخلو عن قوة)، وقد وافقه عليه جملة من المعلقين (قدس الله أسرارهم).

وكيفما كان فقد استدل للقول المشهور بوجوه، عمدتها ما يأتي ..

الوجه الأول: الإجماع المدعى في كلمات جمع منهم الشيخ والعلامة (قدسَ سرهما)[2]، ولكن مر أن دعاوى الإجماع في كلمات أمثالهما لا تعبر عن اتفاق الفقهاء المعاصرين للأئمة ﷺ بل ولا القريبين من عصرهم الذين يستحصل من إجماعهم الاطمئنان بالحكم الشرعي، وأما الفقهاء المتأخرون فهم لم يجمعوا على الإجزاء، ولو أجمعوا لم ينفع أيضاً لأن إجماعهم لا يصلح مستنداً للحكم الشرعي، لا سيما مع احتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه الآتية.

الوجه الثاني: ما دل على أن العبد إذا حجَ فأعتق قبل الوقوف بعرفات أجزأه حجه عن حجة الإسلام.

ومن ذلك معتبرة شهاب[3] عن أبي عبد الله ﷺ في رجل أعتق عشية عرفة عبداً له قال: ((يجزي عن العبد حجة الإسلام)).

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥١.

(٢) الخلاف ج:٢ ص:٣٧٩. تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٣٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥.

ومبنى الاستدلال بالمعتبرة المذكورة وما ماثلها هو ما أفاده صاحب الجواهر ﵀[١] وغيره من دعوى ظهورها في عدم خصوصية لموردها وهو العبد، أي أن المتفاهم منها عرفاً كون المناط في الحكم بالإجزاء هو حصول الكمال للحاج قبل الوقوف في عرفات بعد أن شرع في الحج في حال عدم وجوبه عليه لعدم كماله، إما من حيث كونه صغيراً أو مجنوناً أو عبداً، فلا خصوصية للعبد في الحكم المذكور وإنما ذكر من حيث إنه مصداق لغير الكامل.

ولكن نبّه غير واحد منهم السيد الأستاذ ﵀[٢] على أنه لا قرينة داخلية ولا خارجية تساعد على إلغاء خصوصية العبد في معتبرة شهاب وما ماثلها، بل ولا يوجد ما يقتضي الإشعار بذلك فضلاً عما يقتضي الدلالة، ولعل للعبد خصوصية لا نعرفها، فالتعدي منه إلى ما نحن فيه قياس محض.

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري ﵀ أن خصوص صحيح معاوية بن عمار[٣] من النصوص الواردة في العبد يدل على المطلوب بوجه أوضح، وهو ما رواه الصدوق بإسناده عنه أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مملوك أُعتق يوم عرفة. قال: ((إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج)).

قال الشيخ الأعظم ﵀[٤]: (إن ضمير أدرك بناءً على كونه هنا للفاعل وإن كان راجعاً إلى خصوص العبد إلا أن المستفاد منه علية الشرط للجزاء كما لا يخفى على المنصف).

وكأن مقصوده ﵀ أن المقام نظير قول الطبيب: (لا تأكل الرمان لأنه حامض)، فإن الضمير في (لأنه) وإن كان يرجع إلى الرمان، ولكن مع ذلك يستفاد منه أن الحموضة هي العلة التامة للمنع من أكل الرمان، ومقتضى ذلك المنع من أكل كل شيء حامض حتى الليمون مثلاً، فإن العلة تعمم كما أنها

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٧ ص:٢٣٠.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٤٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥.

(٤) كتاب الحج ص:١٤.

تخصص.

وهكذا الحال في المقام فإن الضمير في قوله عليه السلام: ((إذا أدرك)) وإن كان راجعاً إلى العبد ولكن المستفاد منه أن إدراك أحد الموقفين علة تامة لإدراك الحج، ومقتضاه ثبوت الإجزاء في مورد الصبي والمجنون أيضاً.

ولكن في ما أفاده قدس سره نظر من وجهين ..

الأول: المنع من استفادة كون إدراك أحد الموقفين علة تامة لإدراك الحج، وإن كان المُدرِك غير العبد المعتق ليدعى جريانها في المقام.

ولا يصح قياس ما ورد في الصحيحة بقول الطبيب: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) حيث يستفاد منه كون الحموضة بعنوانها العام علة للمنع من أكل الرمان لا حموضة الرمان بخصوصه، بل هو نظير قوله: (إذا كان الرمان حامضاً فلا تأكله) حيث لا يستفاد منه أن العلة التامة في المنع من أكل الرمان الحامض هي مطلق الحموضة لا حموضة الرمان خاصة.

الثاني: أن صحيح معاوية بن عمار المذكور مما لا علاقة له بما نحن فيه، فإن مورد الكلام ما إذا أحرم الصبي وأتى ببعض الأعمال ثم بلغ قبل الوقوف بالمزدلفة، ونظيره في مورد العبد ما إذا أحرم وأتى ببعض الأعمال ثم اعتق قبل الوقوف بها.

وأما إذا لم يحرم الصبي وبلغ قبل زمان الوقوف بالمزدلفة، أو لم يحرم العبد واعتق قبل ذلك الزمان فهو خارج عن مورد البحث، والالتزام فيه بأن لهما أن يحرما ويحجا ويكون حجّهما حجة الإسلام لا يقتضي الالتزام بالإجزاء بحجهما عن حجة الإسلام في المورد الأول كما هو واضح.

والظاهر أن صحيح معاوية بن عمار إنما يتعلق بالمورد الثاني، أي إن مفاده أن العبد الذي لم يحرم للحج إذا اعتق ولو قبل الوقوف بالمزدلفة يمكنه أن يحرم ويدرك الحج. إذ لو كان مورده هو من أحرم ثم اعتق قبل أن يقف في الموقفين لكان ينبغي أن يقول الإمام عليه السلام: (فقد أدرك حجة الإسلام) بدل قوله: (فقد أدرك الحج) لأن إدراك مثله للحج محرز على كل حال.

ولا وجه لحمل لفظة (الحج) في كلامه عليه السلام على خصوص حجة الإسلام بلا قرينة على ذلك، مع أنه لو كانت هي المراد بها لم يتعين أيضاً تعلق الصحيح بالمورد الأول المبحوث عنه. نعم يمكن عندئذٍ دعوى إطلاقه للموردين، فيندفع الإشكال، فتأمل.

هذا والملاحظ أن السيد الحكيم قدس سره[1] الذي نبّه على عدم ظهور صحيح معاوية فيما هو محل البحث، وأفاد أن الأقرب في معناه هو إرادة أن العبد إذا لم يكن حاجاً واعتق فأحرم بعد أن اعتق وأدرك أحد الموقفين أجزأه عن حجة الإسلام، استدرك على ذلك قائلاً: (نعم رواه ـ أي خبر معاوية بن عمار ـ في المعتبر بزيادة: ((وإن فاته الموقفان فقد فاته الحج، ويتم حجه ويستأنف حجة الإسلام فيما بعد)) ودلالته على ما نحن فيه في العبد ظاهرة) أي أنه لو ثبت هذا الذيل لاقتضى أن يكون مورد الخبر ما هو محل البحث من تقدم الإحرام على العتق لمكان قوله: (ويتم حجه).

ولكن الظاهر أن الزيادة المذكورة إنما هي من كلام المحقق قدس سره في المعتبر، وليست جزءاً من الرواية، وإن توهم ذلك صاحب الوسائل رحمه الله[2] فألحقها بالرواية عند نقلها من المعتبر، وكذلك محقق الطبعة الحديثة من المعتبر[3] اعتماداً على فهم صاحب الوسائل.

الوجه الثالث: الأخبار الدالة على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج التي منها صحيحة عمار[4] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)).

ويمكن تقريب الاستدلال بها فيما نحن فيه بأحد وجهين ..

أولهما مبني على عدم شرعية عبادات الصبي، وأنها صورة عبادة لا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٣٠.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٨ ص:٣٥.

(٣) المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٧٥٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٤.

واقعها، وهو أن يقال: إنه إذا بلغ الصبي قبل الوقوف في المزدلفة يصدق أنه أدرك المشعر، أي على صفة المشروعية، فإن الإدراك أعم من كونه من حيث أصل الوجود وأن يكون من حيث صفة المشروعية، ولا اختصاص له بالأول. ومقتضى ذلك أن يحكم بصحة حجه ليكون حجة الإسلام.

وبعبارة أخرى: إن ما يأتي به الصبي من الإحرام والوقوف في عرفات مثلاً لما لم يكن بصفة المشروعية فهو بمنزلة العدم، فإذا بلغ ووقف في المشعر يصدق أنه أدركه ولم يدرك ما قبله، فيكون مشمولاً للأخبار المذكورة المقتضية لوقوع الحج منه صحيحاً، وبالتالي وقوعه حجة الإسلام.

وفيه: ـ مضافاً إلى الخدشة في المبنى لما مرّ من أن الصحيح مشروعية عبادة الصبي ـ أن هذا الوجه لا يقتضي احتساب الإحرام ـ وكذا الوقوف في عرفات مثلاً ـ الواقع على صفة عدم المشروعية جزءاً من الحج المشروع، بل أقصى ما يقتضيه هو أنه يجوز له أن يستأنف الإحرام ويقف في المزدلفة ويأتي ببقية الأعمال فيصح حجه، وهذا غير ما هو محل البحث.

ثانيهما: أن المستفاد من الأخبار المذكورة أنه مع عدم انقضاء وقت الوقوف في المزدلفة يكون الزمان صالحاً لإنشاء الحج، أي أنه من لم يحرم للحج ولم يدرك الوقوف بعرفة لمنع سلطان أو نحوه ثم زال عنه المانع يجوز له أن يحرم ويقف في المشعر ثم يأتي ببقية الأعمال ويصح حجه، وإذا كان الزمان صالحاً لإنشاء الحج يكون صالحاً لتجديد نية الوجوب أيضاً. ومقتضى ذلك أنه يجوز لمن حج وبلغ قبل الوقوف في المشعر أن يجدد نية الوجوب فيقع حجه حجة الإسلام.

وهذا الوجه ذكره جمع منهم المحقق[1] والعلامة[2] (قدسّ سرهما)، ولكنه ضعيف، إذ لا ملازمة بين الأمرين، فإن مقتضى تجديد النية هو أن يقع الحج كاملاً، ولكن ملفقاً مما وقع قبل البلوغ على صفة الندب ـ من الإحرام وغيره ـ وما يقع بعده على صفة الوجوب، وهذا غير إجزاء الحج الناقص ـ الذي يقع

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ج:٢ ص:٧٤٩.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١٠ ص:٥٩.

كله حتى الإحرام له على صفة الوجوب ـ عن الحج الكامل كما هو مدلول الأخبار المذكورة.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ[(١)]: (إن هذه الأخبار يدل بظاهرها على على أن إنشاء الحج واستئنافه حينئذٍ صحيح للمضطر، بأن يُنشئ الإحرام للحج. وهذا ليس مما نحن فيه في شيء، فإن المقصود المصرح به في كلمات الفقهاء هي إجزاء المركب الملفق من الإحرام والأفعال السابقة واللاحقة.

اللهم إلا أن يراد بهذا تأييد المطلب، حيث إن معظم أركان الحج باقية، فكما لا يضر المكلف فوات ما عداها فلا يضر الصبي وقوع ذلك على غير صفة الوجوب).

هذا ثم إنه قد نوقش الاستدلال بالأخبار المذكورة فيما نحن فيه بمناقشات أخرى، لا بأس بالتعرض للمهم منها ..

الأولى: ما أفاده المحقق النراقي ﷺ[(٢)]من أن الاستدلال المذكور إن تم فإنما يتم في غير حج التمتع ولا يتم فيه، حيث إن العمرة الواجبة وقعت في زمان عدم التكليف، ولم يثبت إدراك العمرة بذلك.

ويمكن أن يجاب عنها بأنه لو بني على وفاء الأخبار المذكورة بالدلالة على أن الحج الملفق مما وقع قبل البلوغ وما وقع بعده يقع مصداقاً لحجة الإسلام فلا وجه لهذه المناقشة، لأن تلكم الأخبار تشمل حج التمتع بإطلاقها، وحيث إنه لا يمكن التفكيك بين حج التمتع وعمرة التمتع في الحكم بالصحة تتم دلالة الأخبار المذكورة على إدراك عمرة التمتع أيضاً بإدراك حجه.

ولكن هذا الجواب غير تام لما مرّ غير مرة من أنه متى ما كان شمول المطلق لبعض أفراده متوقفاً على مؤنة زائدة لم يمكن إثبات تلك المؤنة تمسكاً بالإطلاق، وفي المقام يكون شمول الأخبار المذكورة لحج التمتع الصادر ممن بلغ

---

(١) كتاب الحج ص:١٣ـ١٤، وفي المطبوع (ما فيه الكمال) بدل (باقية فكما) والصحيح ما أثبتناه كما ورد في النسخة الأصلية التي هي بخط الشيخ ﷺ.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١١ ص:٢١.

في الأثناء متوقفاً على الحكم بصحة عمرة التمتع الصادرة منه أيضاً، وهذه مؤنة زائدة لا توجد في سائر الموارد، فلا سبيل إلى إثباتها بإطلاق الأخبار المذكورة، وبالتالي لا يحكم بشمولها لما نحن فيه إذا كان حج الصبي من قبيل حج التمتع لا الإفراد أو القِران.

الثانية: ما ذكره السيد صاحب العروة ﷺ[1] بقوله: (إن موردها ـ أي أخبار من أدرك المشعر ـ من لم يحرم، فلا يشمل من أحرم سابقاً لغير حجة الإسلام).

وقد ردّ عليه الشيخ آل ياسين ﷺ[2] قائلاً: (إن المورد لا يخصص الوارد إذا كان عاماً، ولذا لم يفرّقوا في ذلك بين من أحرم ومن لم يحرم قطعاً).

وردّ عليه السيد الأستاذ ﷺ[3] أيضاً بأنه لا يختص موردها بمن لم يحرم يشمل من أحرم أيضاً، كما إذا أهلّ بالحج من الميقات ولكن عاقه أمر عن الوصول إلى عرفات للوقوف فيها فلم يدرك إلا الوقوف في المشعر فإنه مشمول لإطلاق تلك الأخبار بلا إشكال، فلا وجه للقول باختصاصها بمن لم يحرم.

أقول: لعل مقصود السيد صاحب العروة ﷺ بما أفاده هو أن المورد الذي يصح فيه التمسك بتلك الأخبار هو الصبي الذي لم يحرم حتى بلغ ولم يفته الوقوف في المشعر، فإن في مثله يمكن الاستناد إلى الأخبار المذكورة والحكم بأن له أن يحرم بالحج ويأتي بالمتبقي من أعماله، وإن فاته الوقوف في عرفات لا من جهة عدم سعة الوقت بل لأنه لما لم يكن بالغاً ليجب عليه الحج لم يحرم له، وقد ألتزم بنظير هذا في العبد أيضاً.

وأما الصبي الذي أحرم للحج ـ وهو غير حجة الإسلام بطبيعة الحال ـ ثم بلغ قبل الوقوف في المزدلفة فلا تشمله الأخبار المذكورة لأنها إنما تتكفل بإجزاء الحج الناقص عن الكامل لا تغيير صفة الحج الكامل من الحجة الندبية

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص: ٣٥١.

(٢) حواشي العروة الوثقى ص:٣٤٩.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٠.

إلى حجة الإسلام.

فإذا كان هذا هو مراده ﷺ بالرغم من قصور عبارته فلا يرد عليه ما أفيد.

الثالثة: ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في تعليقته الأنيقة على العروة حيث أشار إلى أخبار من أدرك المشعر وقال[١]: (إنها لا تشمل محل الكلام، لظهور اختصاصها بمن كان مكلفاً ولم يدرك المشعر).

ويلاحظ عليه بأن مقتضاه أن الصبي إذا لم يحرم حتى بلغ قبيل الوقوف بالمزدلفة يفوته الحج ولا يتيسر له إدراكه بإدراك الوقوف بها، وظاهرهم خلاف ذلك، بل ومقتضاه أيضاً أن الصبي إذا أحرم ثم ضاق عليه الوقت فلم يدرك عرفة وإنما أدرك المزدلفة أن لا يصح حجه، ولا أظن أن يلتزم به ﷺ، وعلى كل حال فهو خلاف إطلاق الأخبار المذكورة.

الرابعة: ما أفاده (رضوان الله عليه) أيضاً في شرحه على العروة قائلاً[٢]: (إن مفاد تلك النصوص ليس إلا صحة الحج، ولا كلام لنا في ذلك، وإنما الكلام في إجزائه عن حجة الإسلام، ولا تعرض في هذه النصوص إلى الإجزاء بوجه. وعلى الجملة الصحة شيء والإجزاء عن حجة الإسلام شيء آخر ولا تلازم بينهما بوجه، ومفاد النصوص ليس إلا الأول ولا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة على الإجزاء الذي هو محل الكلام).

أقول: سيأتي منه ﷺ عدم الالتزام بصحة حج من أحرم ثم بلغ قبل الوقوف بالمزدلفة مطلقاً بل في خصوص ما إذا لم يكن بمقدوره استئناف الحج من جهة ضيق الوقت، وأما مع تمكنه من ذلك كما إذا أتى بعمرة التمتع وأحرم في يوم التروية للحج فبلغ فمختاره ﷺ في مثل ذلك هو أن البلوغ المتأخر يكشف عن بطلان عمرة التمتع وإحرام الحج، فلا بد من الرجوع إلى الميقات ـ مع

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥١ التعليقة:٣.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٠.

التمكن منه ـ وعقد الإحرام لحجة الإسلام والإتيان بمناسكها[1].

وفي ضوء ذلك فكيف يقول ﷺ هنا: (إن مفاد تلك النصوص ليس إلا صحة الحج، ولا كلام لنا في ذلك، وإنما الكلام في إجزائه عن حجة الإسلام؟!)

والأولى أن يقال ـ كما تقدم ـ: إن مفاد تلك النصوص إنما هو إجزاء الحج الناقص عن الكامل، أي أن الحج الفاقد للوقوف في عرفات بمنزلة الحج المشتمل عليه إذا كان تركه عن عذر، وهذا ما لا تعلق له بمحل الكلام، لفرض عدم نقصان الحج فيه بوجه، وإنما الإشكال في وقوعه مندوباً أو انقلابه إلى حجة الإسلام أو بطلانه ولزوم الاستئناف.

الخامسة: ما أفاده بعض الأعلام ﷺ[2] من أن الصبي إذا بلغ يتوجه عليه وجوب إكمال حجه وعدم جواز قطعه ولزوم الاستمرار فيه، ومن الواضح أنه يحتمل أن يكون هذا الوجوب مانعاً عن تعلق وجوب حجة الإسلام بالبالغ. فهذه النصوص وإن تكفلت التوسعة في متعلق الحكم بلحاظ ثبوت الحكم للفرد المنزّل أو الاعتباري، إلا أنها إنما تنظر لثبوت الحكم لهذا الفرد من جهة إلغاء تأثير فقدان بعض الأجزاء والشرائط، أما من جهة وجود مانع آخر يمنع أو يحتمل أن يمنع من تعلق وجوب الحج فهي غير ناظرة لإلغائه وإثبات الحكم في مثل هذه الصورة لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وقد عرفت التشكيك في ثبوت وجوب حجة الإسلام من جهة احتمال مانعية وجوب الإكمال له، وهذه الأخبار لا تتكفل بإلغاء هذا الشك وإثبات وجوب الحج، لأنها غير ناظرة إليه.

أقول: لما كان المعتبر في حجة الإسلام أن تقع جميع أجزائها على صفة الوجوب، فإذا بلغ الصبي في أثناء الحج فما يمنع من اعتبار حجه حجة الإسلام هو وقوع الأجزاء السابقة على البلوغ ـ أي الإحرام والوقوف في عرفات مثلاً ـ على غير صفة الوجوب، فإذا بني على أن حديث من أدرك المشعر يفي بإلغاء

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٠.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٣٥.

النقصان من هذا الجانب واعتباره كأن لم يكن، أي كأنّ تلك الأجزاء لم تقع على غير صفة الوجوب، لا يبقى وجه لتوجّه التكليف إلى من بلغ في الأثناء قبل الوقوف في المشعر بإكمال حجّه ندباً، بل يكون الحديث المذكور بمثابة الدليل الحاكم على ما دلّ على وجوب إكمال الحج المندوب، ومقتضى ذلك توجّه التكليف إليه بإكمال حجة الإسلام.

فالقول بأن حديث من أدرك المشعر إنما ينظر إلى إلغاء تأثير فقدان بعض الأجزاء، ولا ينظر إلى إلغاء احتمال كون وجوب إكمال الحج المندوب مانعاً عن تعلق وجوب حجة الإسلام بالبالغ في الأثناء، مما لا يمكن المساعدة عليه.

وبذلك يتضح أن الأولى الاقتصار في مناقشة التمسك بحديث من أدرك المشعر فيما نحن فيه على أن وقوع الأجزاء السابقة على غير صفة الوجوب ليس نقصاناً يفي الحديث المذكور بإلغائه، ليترتب على ذلك تعلق التكليف بأداء حجة الإسلام بمن بلغ قبل الوقوف في المشعر، فتدبر.

الوجه الرابع: ما ذكره جمع منهم السيد الحكيم ﭬ(١) حيث أفاد بأن (عمومات التشريع الأولية تقتضي الصحة، وليس ما يستوجب الخروج عنها إلا ما تقدم من النصوص الدالة على اعتبار البلوغ في مشروعية حجة الإسلام. لكنها مختصة بصورة ما إذا وقع تمام الحج قبل البلوغ، ولا تشمل صورة ما إذا بلغ في الأثناء، فتبقى الصورة المذكورة داخلة في الإطلاق المقتضي للصحة).

وناقشه السيد الأستاذ ﭬ(٢) بإيرادين ..

الإيراد الأول: أن ما ذكر من أن عمومات التشريع الأولية تقتضي الصحة مبني على أن تكون حجة الإسلام والحج الصادر من الصبي طبيعة واحدة لا اختلاف بينهما إلا من ناحية الوجوب والاستحباب، أي أنهما يفترقان من حيث الحكم دون المتعلق كما هو الحال في الصلاة، فإن صلاة الظهر الصادرة من الصبي هي بعينها الصادرة من البالغين، ولا فرق إلا من جهة أن الأولى مستحبة

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٣١.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥١ وما بعدها (بتصرف).

والثانية واجبة، ومن ثم ذُكر في بحث الصلاة أن الصبي إذا بلغ أثناءها أو بعدها في الوقت أجزأته ولا حاجة إلى الإعادة، إذ الخطاب بإتيان صلاة الظهر متوجه إلى من لم يكن قد أتى بها، والمفروض أن هذا المكلف قد أتى بها على ما هي عليه في وقتها، فلا مقتضي لإعادتها بوجه.

وبالجملة مع إحراز وحدة المتعلق وكون الطبيعة التي تعلق بها الخطاب الاستحبابي هي بعينها الطبيعة التي تعلق بها الخطاب الوجوبي لا مناص من الحكم بالإجزاء وفقاً للقاعدة كما تقدم شرحه مستوفى.

ولكن لم يظهر من شيء من الأدلة اتحاد حقيقة حجة الإسلام وحج الصبي، ومن الجائز تغايرهما وإن اتحدا صورة كما في الأداء والقضاء، وكذلك نافلة الفجر وفريضتها ونحوها مما لا إشكال في تباين الذات فيها وإن اتحدت في الأفعال، فأي مانع من أن يكون الحج من هذا القبيل، فتكون حجة الإسلام الصادرة من البالغين مغايرة في ذاتها وحقيقتها مع الحج الصادر من الصبي، إذ لم يقم دليل على الاتحاد بتاتاً.

بل يمكن إقامة الدليل على عدم الاتحاد وهو التعبير بالإجزاء في النصوص الدالة على اعتبار البلوغ، وعدم إجزاء حج الصبي عن حجة الإسلام، ضرورة أن إجزاء شيء عن شيء أو عدم إجزائه عنه دليل قاطع على التعدد والتغاير، وأن المجزي شيء والمجزى عنه شيء آخر. وإلا فلا معنى لإجزاء الشيء عن نفسه أو عدم إجزائه عنه بالضرورة. وكذا ما ورد من إجزاء حج العبد لو أعتق قبل أحد الموقفين عن حجة الإسلام، وما ورد من عدم إجزاء حج المتسكع عنها.

وعلى الجملة إن التعبير المذكور الوارد في غير واحد من النصوص كاشف قطعي عن أن حجة الإسلام لها عنوان خاص وحقيقة مخصوصة وهي التي بني عليها الإسلام، قد يجزي عنها شيء ويقوم مقامها، وقد لا يجزي، فلا مناص من الالتزام بأن حج الصبي طبيعة أخرى مغايرة لطبيعة حجة الإسلام، على خلاف صلاة الظهر ـ مثلاً ـ الصادرة من الصبي المتحدة في ذاتها مع صلاة البالغين، إذاً فكيف يمكن الالتزام بإجزائها عن حجة الإسلام؟!

هذا ما ذكره ﷺ، وملخصه: أن الاتحاد في الصورة بين الحجة الندبية وحجة الإسلام لا يدل على كونهما حقيقة واحدة، فاحتمال الاختلاف بينهما وارد لا دافع له، بل يمكن إقامة الدليل عليه من خلال التعبير في النصوص بالإجزاء وبعدم الإجزاء في بعض الموارد كحج الصبي والعبد.

ويمكن التعقيب على ما أفاده (طاب ثراه): بأنه قد مر عند البحث عما تقتضيه القاعدة في إجزاء حج غير البالغ عن حجة الإسلام أن من قال من الفقهاء (رضوان الله عليهم) بشرعية عبادة غير البالغ على قسمين ..

القسم الأول: من قالوا بأن هناك خطاباً واحداً متوجهاً إلى البالغ وغير البالغ، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ أقصى الأمر أن المستفاد من دليل رفع القلم عدم كون هذا الخطاب إلزامياً في حق غير البالغ، فيبقى في حقه أصل الطلب الملازم مع الاستحباب، أو النسبة الطلبية أو الإيقاعية المقرونة بالترخيص في الترك، أو الملاك الملازم للمشروعية، فيحكم بشرعية عبادته على هذا الأساس.

ومن المعلوم أنه إذا كان الخطاب واحداً فالمتعلق واحد والملاك واحد أيضاً، فإذا امتثل الخطاب أو أستوفي الملاك بالإتيان بالمتعلق قبل البلوغ لا يبقى مجال لامتثال آخر أو لاستيفاء ثانٍ للملاك بعد البلوغ. وقد مرّ أن هذا هو اختيار المحقق الهمداني والمحقق النائيني والسيد الحكيم (رضوان الله عليهم) على اختلاف بينهم في بعض الجوانب أشير إليها آنفاً.

وعلى هذا المسلك لا معنى للقول بأن الحجة الندبية الصادرة من غير البالغ تختلف في حقيقتها عن حجة الإسلام الصادرة من البالغ، إذ بعد فرض وحدة الخطاب المتوجه إليهما كيف يعقل تعدد المتعلق؟!

وأما عدم الاجتزاء بحجة الصبي الندبية عن حجة الإسلام بعد البلوغ فليس هو من جهة الاختلاف بينهما حقيقة، بل ولا اختلاف الملاك الكامن فيهما في حد ذاتيهما، بل من جهة تفاوتهما في الملاك بلحاظ الاختلاف في الإضافة الصدورية.

أي أن ما دلّ على عدم الاجتزاء بحج غير البالغ ولزوم أن يأتي بالحج مجدداً بعد بلوغه إنما هو بمثابة قرينة خارجية على أن الملاك المترتب على الحج مما يختلف من حيث صدوره عن البالغ وصدوره عن غير البالغ.

فهناك مصلحة إلزامية تترتب على الحج في فرض صدوره عن البالغ لا تترتب في فرض صدوره من غير البالغ، مع أن الصادر منهما فعل واحد صورة وحقيقة ولا اختلاف بينهما أصلاً.

فالنتيجة: أنه بناءً على الالتزام بوحدة الخطاب بأداء الحج المتوجه إلى البالغ وغير البالغ لا مناص من الالتزام بعدم اختلاف حجة الإسلام عن الحج المندوب في حقيقتها، وعلى ذلك فمقتضى القاعدة ـ كما أفاده السيد الحكيم‏‏ـ هو الاجتزاء بحج الصبي عن حجه بعد البلوغ.

القسم الثاني: من قالوا بوجود خطابين أحدهما وجوبي والآخر استحبابي، فقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ ..﴾ يستفاد منه الوجوب، وهو متوجه إلى البالغين خاصة، وهناك خطاب آخر استحبابي يستفاد من الأدلة الأخرى متوجه إلى غير البالغين.

ووفقاً لهذا القول ـ الذي هو اختيار السيد الأستاذ ‏ ـ يأتي حديث التغاير بين الحج المندوب وحجة الإسلام في حقيقتهما، لأن كل منهما متعلق لخطاب مستقل عن الخطاب المتعلق بالآخر.

وتقدم ـ في بحث سابق ـ أن هناك مسلكين فيما هو المناط في التغاير بين متعلقي الخطابين ..

المسلك الأول: أن المناط في التغاير وعدمه هو ذات المتعلقين من دون النظر إلى التضيق الناشئ من الاختلاف في شروط التكليف وقيود الهيئة، وبناءً عليه فالصحيح في المقام عدم التغاير بين متعلقي الخطابين الاستحبابي والوجوبي.

والوجه في ذلك هو أن التغاير المحتمل بينهما إنما هو من حيث اعتبار عنوان قصدي في متعلق الخطاب الوجوبي، بأن لا يكون متعلقه هو مجرد الإتيان

بالإحرام والطواف والسعي والوقوفين .. إلى غير ذلك من الأفعال الجوارحية التي تشكل بمجموعها مناسك الحج، بل يضاف إليها أمر آخر جوانحي، وهو قصد الإتيان بتلك الأفعال بعنوان حجة الإسلام، بحيث لو أتى الشخص المتوفر فيه جميع شروط الوجوب بجميع أفعال الحج ومناسكه ولم ينوِ عنوان حجة الإسلام ولو إجمالاً لم يكن مؤدياً للواجب، وهذا بخلاف متعلق الخطاب الاستحبابي فإنه لا يعتبر فيه قصد زائد على أصل قصد الحج.

وعلى ذلك فالاختلاف بين الحجّين الواجب والمستحب يكمن في اعتبار عنوان قصدي في الأول دون الثاني، نظير الاختلاف بين فريضة الصبح والنافلة المبتدأة المتحدتين في الصورة، فإن الفرق بينهما إنما هو من حيث اعتبار قصد العنوان الخاص في الأول دون الثاني.

وقد يكون الاختلاف بين المتعلقين المتحدين في الشكل من جهة اعتبار العنوان القصدي في كليهما، كما هو الحال في صلاتي الظهر والعصر فإن قصد العنوان معتبر في كل منهما كما هو واضح.

وكيفما كان فالتغاير المحتمل في المقام بين الحجة الندبية وحجة الإسلام إنما هو من حيث اعتبار قصد العنوان الخاص في الثانية، وهو ما أشار إليه السيد الأستاذ تتن بقوله: (إن حجة الإسلام لها عنوان خاص).

وهل يوجد دليل على التغاير على الوجه المذكور، أي كون حجة الإسلام عنواناً قصدياً أو لا؟

يمكن أن يقال: بأنه لا دليل عليه، فإن ما أفاده السيد الأستاذ تتن من أن استخدام التعبير بالإجزاء وعدم الإجزاء في بعض النصوص الواردة بشأن حج الصبي والعبد[1] يدل على التغاير بين حجة الإسلام وبين الحجة الندبية التي

---

(١) في مرسلة دعائم الإسلام (ج:١ ص:٢٨٩) عن علي عليه السلام أنه قال في الصبي يُحج به قبل أن يبلغ الحلم قال: ((لا يجزي ذلك عنه وعليه الحج إذا بلغ)).

وفي معتبرة شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اعتق عشيّة عرفة عبداً له قال: ((يجزي عن العبد حجة الإسلام)) (من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٦٥).

يأتيان بها مما لا يمكن المساعدة عليه، فإنه يكفي في صحة التعبير بإجزاء حج العبد عن حجة الإسلام إذا أُعتق قبل الوقوف بعرفات مجرد الإثنينية بين الحجّين ولو بلحاظ الإضافة الصدورية ولا يعتبر التغاير بينهما بالذات. وأما التعبير بعدم إجزاء حج الصبي عن حجة الإسلام بعد بلوغه فيكفي فيه أيضاً الاختلاف في الإضافة الصدورية بلحاظ ترتب مصلحة ملزمة على الحج عند صدوره من البالغ مما لا يترتب عليه عند صدوره من غير البالغ، فليس في التعبير بالإجزاء وعدم الإجزاء أدنى دلالة على التغاير الحقيقي بين الحجة الندبية وبين حجة الإسلام ليقال: إنه ليس إلا من حيث اعتبار عنوان قصدي في الثانية.

وأما ما أفاده ﷺ في صدر كلامه من كفاية احتمال التغاير في الحكم بعدم الإجزاء فلعله من جهة أنه ما لم يحرز الاتحاد لا يمكن رفع اليد عن إطلاق دليل الخطاب الوجوبي بالنسبة إلى من حج ندباً ثم بلغ.

ولكن يلاحظ عليه بأنه لما كان التغاير المحتمل هو باعتبار عنوان قصدي في متعلق الخطاب الوجوبي بالإضافة إلى الأفعال الخارجية المعروفة فهو مورد لأصالة البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، أي أن مقتضى الأصل أن لا يعتبر في حجة الإسلام قصد عنوانها. وعلى ذلك فلا تختلف عن الحجة الندبية في حقيقتها، فيجري البيان المتقدم من أنه لا ينعقد الإطلاق لدليل الوجوب لكي يشمل من أتى بالعمل قبل بلوغه، فتدبر.

المسلك الثاني: أنه يلاحظ في التغاير بين المتعلقين التضيّق الناشئ من الاختلاف في الموضوع، وهذا ما سبق توضيحه عند البحث عن إجزاء حج الصبي عن حجة الإسلام. وحاصله: أن المتعلق يكتسب التضيّق من جهة موضوعه، ولا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى القيود المأخوذة فيه.

ففي مورد الحج لما كان الموضوع في الخطاب الوجوبي هو خصوص البالغ العاقل المستطيع الحر لا كل شخص مميز كما في الخطاب الاستحبابي، فلا محالة يختلف متعلقا الخطابين بذلك وإن اتحدا بالذات، فيكون متعلق الخطاب الوجوبي هو خصوص الحج الصادر ممن يحمل الصفات المذكورة لا طبيعي

الحج على إطلاقه وسريانه، لأنه لا يعقل أن يكون كذلك كما مر شرحه.

• وعلى هذا فالتغاير ثابت بين متعلقي الخطابين وبه يختلف ملاكاهما أيضاً حيث يكون إلزامياً في متعلق الخطاب الوجوبي وغير إلزامي في متعلق الخطاب الاستحبابي.

وبناءً على ذلك يكون مقتضى القاعدة هو عدم الاجتزاء بالحجة الندبية عن حجة الإسلام، إلا إذا تمّ البيان الذي سبق ذكره من أنه بالرغم من تغاير المتعلقين واختلاف ملاكيهما إلا أن مقتضى الانطباع العرفي هو عدم كون الاختلاف بين الملاكين في السنخ والنوعية أو بالزيادة والنقيصة، بل إن ما يترتب على الحج الصادر من البالغ من المصلحة الإلزامية يترتب بنفسه على الحج الصادر من غير البالغ أيضاً، ولكن بالنظر إلى ثبوت مصلحة الإرفاق والتخفيف بالنسبة إلى الصبي أيضاً يحصل الكسر والانكسار بين المصلحتين، وتكون النتيجة هي عدم إلزام الصبي بأداء الحج وإن كان لو أتى به لوفى بتمام الملاك الكامن في حج البالغ.

وهذا الانطباع العرفي وإن لم يمكن التأكد من مطابقته للواقع، إلا إنه يمنع من انعقاد الإطلاق لدليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بالحج قبل أن يبلغ، أي أن العرف لا يرى ظهوراً لدليل وجوب الحج في الشمول لمن حج قبل بلوغه، لفرض أنه يبنى على استيفاء غير البالغ لملاك الحج فلا يبقى محل لاستيفائه ثانياً بعد أن يبلغ.

ولكن هذا البيان إن تم فإنما يتم لو لم يقم دليل على عدم الإجزاء ولو بالنسبة إلى من بلغ بعد الانتهاء من مناسك الحج، فإنه مع قيام الدليل على ذلك ـ كما سبق ذكره ـ ينكشف عدم مطابقة الانطباع العرفي المذكور للواقع، أي أن الاختلاف بين ملاكي الحج الواجب والمستحب ليس في أن مصلحة الإرفاق بالنسبة إلى غير البالغ اقتضت عدم إلزامه بأداء الحج بالرغم من وفاء الحج الصادر منه بتمام ملاك الحج الواجب، إذ لو كان الأمر كذلك لما حكم الشارع المقدس بعدم الإجزاء في من حجّ ثم بلغ.

وعلى ذلك فليس في المقام ما يمنع من انعقاد الإطلاق لدليل وجوب الحج ليشمل كل بالغ وإن كان ممن أتى بالحج قبل بلوغه أو أنه بلغ في أثناء قيامه به، ومقتضى ذلك إمكان إثبات عدم الاجتزاء بحج من بلغ في الأثناء استناداً إلى الإطلاق المذكور، ولا حاجة إلى تجشّم دليل آخر على ذلك كما سيأتي في الإيراد الثاني.

وقد تحصل مما تقدم أن ما أفاده السيد الحكيم ﵀ من أن مقتضى القاعدة الاجتزاء بحج من بلغ في الأثناء صحيح على مسلكه، بل هو صحيح أيضاً على مسلك السيد الأستاذ ﵀ وإن قال بخلافه. وأما على المسلك المختار فيمكن أن يقال: إنه صحيح أيضاً لولا ثبوت عدم الاجتزاء بحج من بلغ بعد الانتهاء من مناسكه، وأما مع ثبوت ذلك فمقتضى القاعدة هو عدم الاجتزاء بحج من بلغ في الأثناء أيضاً، فتدبر.

هذا فيما يتعلق بالإيراد الأول الذي أورده السيد الأستاذ على ما أفاده السيد الحكيم (قُدسَ سرهما).

الإيراد الثاني: أنا لو سلمنا أن مقتضى القاعدة هو الاجتزاء بحج من بلغ في الأثناء إلا أن ما دل على عدم الاجتزاء بحج الصبي لا يقصر عن الشمول لمحل الكلام، ففي موثقة إسحاق قال: سألت أبا الحسن ؑ عن ابن عشر سنين يحج؟ قال: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)) وصدرها وإن لم يكن له إطلاق يشمل صورة البلوغ في الأثناء لبعد بلوغ ابن عشر سنين جداً، فإن الغالب احتلامه في الثالثة عشر أو فيما بعدها ويندر في الأقل من ذلك، إلا إن ذيلها مطلق، أعني بلوغ الجارية بالطمث ويشمل ما إذا حدث الطمث في أثناء الحج، وقوله في السؤال (يحج) أعم من التلبس الفعلي بالحج أو الانتهاء منه ولا ظهور له في الثاني بخصوصه.

هذا ما ذكره ﵀، وحاصله: أن سؤال إسحاق بن عمار بقوله: (ابن عشر سنين يحج) إنما هو سؤال عن حكم حج من كان له عشر سنين من غير اختصاص بصورة انتهائه من أدائه، بل يشمل صورة كونه بعدُ متلبساً به أيضاً،

هذا من جانب.

• ومن جانب آخر فإن جواب الإمام عليه السلام يشتمل على مقطعين، والمقطع الأول المتضمن للحكم بوجوب الحج على ابن عشر سنين إذا احتلم لا إطلاق له لصورة كون الاحتلام في أثناء الحج، لأن احتلام ابن العشر سنين نادر الوقوع خارجاً.

وأما المقطع الثاني المتضمن للحكم بوجوب الحج على الجارية إذا طمثت فهو مطلق من حيث كون الطمث في أثناء الحج أو بعد الانتهاء من مناسكه ولا يختص بالفرض الثاني لأن حصول الطمث لمثلها ليس نادراً.

وعلى ذلك فهذه المعتبرة وافية بعدم الاجتزاء بحج الصبية إذا بلغت في أثناء الحج، وحيث لا يحتمل الفرق بينها وبين الصبي في ذلك فلا بد من الالتزام فيهما جميعاً بعدم الإجزاء وإن كان البلوغ في أثناء أداء الحج.

فالنتيجة: أنه لو سلم كون مقتضى عمومات أدلة التشريع هو الاجتزاء بحج غير البالغ عن حجه بعد البلوغ ـ كما أفاده السيد الحكيم قدس سره ـ فكما يلزم الخروج عن مقتضاها فيما إذا حصل البلوغ بعد الانتهاء من مناسك الحج لمعتبرة إسحاق بن عمار المذكورة، كذلك يجب الخروج عن مقتضاها فيما إذا حصل البلوغ في الأثناء للمعتبرة نفسها.

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره من جهتين ..

الجهة الأولى: أن ما أشار إليه (رضوان الله عليه) من إطلاق السؤال في المعتبرة وشموله لما إذا كان الصبي مشتغلاً بالفعل بأداء الحج وما إذا كان قد فرغ من أدائه ـ ولذلك بني على إطلاق المقطع الثاني من جواب الإمام عليه السلام لما هو محل البحث ـ لا يخلو من تأمل، بل منع.

والوجه فيه: أنه متى ما كان مورد السؤال يقع على نحوين: ما هو شائع الوقوع خارجاً، وما هو نادر الوقوع، ففي انعقاد الإطلاق لجواب الإمام عليه السلام تفصيل.

بيانه: أن السؤال الموجّه إلى الإمام عليه السلام للاستفسار عن الحكم الشرعي

قد يتعلق بواقعة خارجية وقد يتعلق بقضية كلية افتراضية. ومثال الأول ما ورد في بعض الروايات[١] من أن أحدهم كتب إلى الإمام عليه السلام: أن مسألة وقعت في الموسم ـ أي موسم الحج ـ لم يكن عند مواليك فيها شيء: محرم قلع ضرسه، فكتب عليه السلام: ((يهريق دماً)).

والسؤال متى ما كان عن واقعة خارجية فمن الواضح أنه لا ينعقد له إطلاق ليشمل كلا الموردين الشائع والنادر، لأن الواقعة الخارجية لا تكون إلا جزئية وليس لها سعة لينعقد الإطلاق للسؤال بلحاظ مختلف الأفراد والأحوال.

وأما جواب الإمام عليه السلام فيمكن أن يقال بانعقاد الإطلاق له من ناحية عدم الاستفصال، ولكنه غير تام، لأن المتعارف عند أهل المحاورة حمل السؤال في مثل ذلك على المورد الشائع والاكتفاء في مقام الجواب ببيان حكمه، أي إن المجيب ليس ملزماً بالاستفصال بلحاظ الموارد النادرة، فترك الاستفصال في مثله لا يوجِب انعقاد الظهور في الإطلاق وشمول الحكم المذكور في الجواب حتى للمورد النادر.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ قدس سره[٢] وآخرون بشأن المكاتبة المتقدمة: أنه لا يستفاد منها ثبوت الكفارة في قلع المحرم ضرسه وإن لم يكن مصاحباً بخروج الدم، لأن السؤال لما كان عن واقعة جزئية، ومن النادر أن يقلع المرء ضرسه من دون أن يخرج معه الدم فلا ينعقد لجواب الإمام عليه السلام إطلاق ليقتضي ثبوت الكفارة في قلع الضرس وإن لم يصاحبه خروج الدم.

هذا فيما إذا كان متعلق السؤال واقعة خارجية جزئية. وأما إذا كان قضية كلية افتراضية، فتارة ينعقد للسؤال ظهور في الإطلاق، وأخرى يكون مجملاً ولا إطلاق له ..

أما في الحالة الأولى فهو يشمل بإطلاقه حتى الفرد النادر، لأن المحقق في محلّه من علم الأصول شمول المطلق للفرد النادر، وإنما يمتنع حمله عليه

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٨٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ج:٤ ص:٢٥٩.

بالخصوص، ففي مورد المكاتبة السابقة لو كان السؤال على هذا النحو (ما تقول في محرم قلع ضرسه) لكان شاملاً لصورة حصول القلع من دون خروج الدم، ولذلك ينعقد الإطلاق لجواب الإمام عليه السلام: ((يهريق دماً)) ويكون مقتضاه ثبوت الكفارة في قلع المحرم ضرسه وإن لم يكن مصحوباً بخروج الدم.

وأما في الحالة الثانية فالمفروض إجمال السؤال، ولكن هل ينعقد الإطلاق لجواب الإمام عليه السلام بلحاظ عدم الاستفصال فيه، أي هل يبنى على أن الحكم الوارد في الجواب يشمل حتى الفرد النادر من موارد السؤال أو لا؟

لا يبعد أن يقال: إن ما جرى عليه دأب أبناء المحاورة في مثل ذلك هو أن يحمل مورد السؤال على الأفراد الغالبة، ويبني على كون الجواب متعرضاً لبيان حكمها فقط، أي ليس من وظيفة المجيب الاستفصال بلحاظ الفرد النادر فيما إذا كان السؤال مجملاً غير شامل له، فلا ينعقد له الظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ويمكن أن يقال: إن محل الكلام في معتبرة إسحاق بن عمار من قبيل النحو الأخير، لأن السؤال فيه محذوف وإنما ذكر ما هو بمنزلة التمهيد له، حيث تقدم استظهار أن مقصود إسحاق هو الاستفسار عن حكم الاجتزاء بحج غير البالغ عن حجه بعد البلوغ إذا توفرت فيه شروط الوجوب لا السؤال عن وجوب الحج عليه، وإذا كان الأمر كذلك فإن قوله: (ابن عشر سنين يحج) جملة خبرية مهدت لسؤال محذوف تقديره: (فهل يجزي حجه عن حجة الإسلام بعد البلوغ؟) وإذا كان السؤال محذوفاً فلا محل للأخذ فيه بالإطلاق، أي إذا شك في أن المراد هو السؤال عن الإجزاء في صورة حصول البلوغ بعد الحج أو الأعم منه وما إذا حصل في أثنائه لا يمكن التمسك بالإطلاق للبناء على الثاني، لأن أساس الإطلاق هو أصالة التطابق بين القضية اللبية والقضية اللفظية، أي أن ما لم يؤخذ قيداً في القضية اللفظية لا يكون قيداً في القضية اللبية، فإذا قال المولى: أكرم عالماً، فمبنى الأخذ بإطلاق لفظة (عالم) للبناء على الاجتزاء بإكرام أي عالم، فقيهاً كان أو غيره، هو أن المولى لما لم يقيد قوله: (عالماً) بـ(فقيهاً) في

القضية اللفظية فمقتضى أصالة التطابق بينها وبين القضية اللبية هو أن لا تكون الفقاهة قيداً لمتعلق الإكرام الواجب في وعاء التشريع.

وبالجملة: مورد الأخذ بالإطلاق هو الكلام المذكور، وأما ما هو محذوف ويعرف بالقرائن والشواهد فليس مورداً للأخذ بالإطلاق، فلا مجال للقول بأن سؤال إسحاق بن عمار عن الاجتزاء بحج غير البالغ يعمّ صورة حصول البلوغ في الأثناء، لأن قوله: (يحج) يعمّ من أكمل حجّه ومن هو بعد متلبس به، فإن اللفظة المذكورة إنما وردت فيما هو بمثابة التمهيد للسؤال، وأما السؤال نفسه فهو محذوف فلا يمكن الأخذ فيه بالإطلاق.

هذا من جهة السؤال، وأما جواب الإمام عليه السلام فالضمير فيه يرجع إلى من ذكر في كلام السائل حيث قال عليه السلام: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم)) فلا ينعقد له الظهور في الإطلاق بلحاظ عدم الاستفصال بين من بلغ في الأثناء ومن بلغ بعد الانتهاء من الحج، لما مرّ من أنه متى ما كان السؤال مجملاً ودار الأمر بين أن يراد به السؤال عن خصوص الفرد الشائع أو الأعم منه ومن الفرد النادر يحمل عرفاً على الأول ويبنى على كون الجواب متعرضاً لبيان حكم الأفراد الشائعة فقط ولا ينعقد له الإطلاق بالنسبة إلى غيرها.

نعم لو كان الإمام عليه السلام قد ذكر موضوع الحكم في جوابه غير معتمد على ما ورد في السؤال كأن قال: (الصبي إذا احتلم فعليه حجة الإسلام) لكان ينعقد له الظهور في الإطلاق، وكان مقتضاه عدم الفرق بين من احتلم وقد حج من قبل ومن كان في أثناء حجّه، ولكن الملاحظ أنه عليه السلام جعل موضوع الحكم بوجوب حجة الإسلام عند حصول الاحتلام هو من سأل إسحاق بن عمار عن حكم الاجتزاء بحجّه فلا ينعقد لكلامه عليه السلام إطلاق بالنسبة إلى من حجّ واحتلم في أثناء إتيانه بالمناسك كما تقدم.

هذا هو الوجه في عدم الإطلاق في المقطع الأول من كلام الإمام عليه السلام، وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في وجهه من أن احتلام ابن عشر سنين نادر فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن شمول المطلق للفرد النادر مما لا

إشكال فيه، وإنما لا يجوز حمله على الفرد النادر.

ولعل نظره الشريف إلى أن احتلام ابن العشر سنين لا يُعدُ أمارة على البلوغ، لأنه يعتبر فيما يكون أمارة عليه أن يحصل في أوانه ـ كما حررّ ذلك في محله ـ وابن العاشرة ليس في أوان بلوغه، فاحتلامه يُعدُ من البلوغ الكاذب الذي لا عبرة به.

بل يظهر من بعض النصوص أن الاحتلام الذي يكون علامة للبلوغ هو ما يقع بعد الثانية عشرة، ففي معتبرة طلحة بن زيد[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن أولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفَع، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كانت[2] لهم الحسنات، فإذا بلغوا الحُلم كتبت عليهم السيئات)).

فيظهر من هذه المعتبرة المفروغية عن تأخر الاحتلام عن سنّ الثانية عشرة، وعلى ذلك فلو فرض أن حصل نادراً احتلام بعض الصبيان في سنّ العاشرة فهو من البلوغ الكاذب الذي لا أثر له أصلاً.

وعليه يكون قوله عليه السلام: ((عليه حجة الإسلام إذا احتلم)) ناظراً إلى خصوص من يحتلم بعد العاشرة من عمره، فيتم ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من عدم الإطلاق للمقطع الأول من جواب الإمام عليه السلام لما هو محل البحث من بلوغ الصبي في أثناء الحج.

ولكن يمكن الخدش في هذا البيان بأنه لم يظهر كون الاحتلام في سن العاشرة من الاحتلام الكاذب، لكونه في غير أوان البلوغ، بل الذي يظهر من كلمات بعض أهل الاختصاص من الأطباء كونه من البلوغ المبكر، كما هو الحال في الاحتلام قبل الرابعة عشرة.

وأما معتبرة طلحة بن زيد فلا محيص من حملها على ما هو الغالب من تأخر الاحتلام عن سن الثانية عشرة، وإلا فلا ريب في كون الاحتلام في هذا السن أمارة على البلوغ، أقصى الأمر كونه بلوغاً مبكراً.

---

(١) الكافي ج:٦ ص:٣. التوحيد ص:٣٩٢.

(٢) كذا في الكافي، وفي التوحيد (كتبت) وهو الأنسب.

هذا في ما يتعلق بالمقطع الأول من جواب الإمام عليه السلام في معتبرة إسحاق.

وأما المقطع الثاني وهو قوله عليه السلام: ((وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)) فالصحيح عدم ثبوت الإطلاق له أيضاً، لأن الإمام عليه السلام قد شبّه الجارية بابن عشر سنين فيما حكم به من وجوب الحج عليه إذا احتلم، ومرّ أن مورده ما إذا احتلم بعد الحج ولا إطلاق له لصورة حصول الاحتلام في الأثناء، فيكون الحكم في مورد الجارية كذلك ولا سبيل إلى استظهار كونه أوسع مما ورد بشأن الغلام لمكان التشبيه المذكور، فتدبر.

الجهة الثانية: أنه لو سلّم أن قوله عليه السلام: ((وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت)) بمثابة كلام مستقل، ولا صلة له بما قبله، ولذلك ينعقد له الإطلاق بالنسبة إلى التي شرعت في الحج ثم طمثت في الأثناء، إلا أن الملاحظ أن مبنى السيد الأستاذ قدس سره ـ ومرّ أنه الصحيح ـ عدم العمل بهذا المقطع من الرواية فيما يدلّ عليه من كون العبرة في بلوغ الفتاة بتحيّضها وأنه يجب عليها الحج إذا حاضت وإن حجّت قبل ذلك وكان لها من العمر تسع سنين.

فقد تقدم أن هذه الرواية ونظيراتها مما دلّت على كون الحيض علامة للبلوغ في الأنثى معارضة بما دلّ على كون بلوغ الأنثى بإكمالها تسع سنين هلالية، ولا يتيسر الجمع الدلالي بين الطائفتين، وحيث إن الطائفة الثانية مخالفة للعامة والطائفة الأولى موافقة لهم كان الترجيح للثانية وتحمل الأولى على التقية.

وعلى ذلك فمعتبرة إسحاق بن عمار غير معمول بها فيما تدل عليه من إناطة وجوب الحج على الأنثى بالطمث وعدم الاجتزاء بما تأتي به من الحج قبل ذلك وإن بلغت التاسعة من عمرها، فلا يبقى محل للأخذ بإطلاقها من حيث عدم الفرق في عدم الإجزاء بين أن يكون طمثها بعد الفراغ من الحج أو في أثناء الإتيان به.

وأما توهم أن ما يحمل على التقية من مدلول المعتبرة هو كون بلوغ الأنثى بالطمث في مقابل كونه بإكمال تسع سنين، وأما أصل ما تدل عليه من عدم الاجتزاء بحج غير البالغة فهو مما لا مانع من الأخذ به، ومقتضى إطلاقه عدم

الفرق بين أن يكون بلوغها في الأثناء أو بعد الفراغ من المناسك.

فيردّه بأن ما تدل عليه المعتبرة ليس سوى عدم الاجتزاء بحج التي لم تطمث بعدُ ووجوب الحج عليها بعد طمثها، أقصى الأمر أن المستظهر منها ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ ابتناء الحكم المذكور على كون الطمث علامة للبلوغ في الأنثى لا لخصوصية فيه ـ ولذلك كانت هذه المعتبرة معارضة لما دل على أن الأنثى تبلغ بإكمالها التسع سنين ـ وأما تحليل الحكم المذكور إلى كبرى هي وجوب الحج على التي تبلغ وإن حجت من قبل، مع تطبيق تلك الكبرى على التي تطمث مبنياً على كون الطمث علامة للبلوغ ثم القول بأن ما يحمل على التقية إنما هو التطبيق وما يبتني عليه دون أصل الكبرى فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، ولو صحّ في حد ذاته لم ينفع أيضاً، لأن تلك الكبرى لما لم تكن مدلولاً مطابقياً لما ورد في المعتبرة فلا يؤخذ بها بعد فرض حمل المعتبرة في موردها على التقية، لأنه من قبيل الأخذ بالمدلول الالتزامي بعد سقوط المدلول المطابقي عن الحجية، والمذكور في محله وفاقاً للسيد الأستاذ تتئ أنه ليس بصحيح.

فتلخص من جميع ما تقدم: عدم تمامية الوجه الرابع الذي أفاده السيد الحكيم تتئ دليلاً للقائلين بالإجزاء في الصورة الثالثة المبحوث عنها، أي فيما إذا أحرم الصبي للحج ثم بلغ قبل الوقوف في المشعر، وذلك للإيراد الأول الذي ناقشه به السيد الأستاذ تتئ، وأما الإيراد الثاني فهو غير تام.

فالنتيجة: أنه لم ينهض دليل واضح للقول بالإجزاء في الصورة المذكورة.

وعلى ذلك فمقتضى الصناعة هو ما اختاره غير واحد من الأعلام المتأخرين من عدم الإجزاء فيها.

(الصورة الرابعة): ما إذا أحرم الصبي وأتى بجملة من المناسك ثم بلغ بعد الوقوف في المزدلفة وقبل الانتهاء من الأعمال، كما لو بلغ بعد ظهر يوم العيد وقبل أن يذبح.

ولم يظهر قائل بالإجزاء في هذه الصورة، بل ادعى العلامة تتئ[1] وغيره

---

(١) تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:٣٨.

الإجماع على عدمه.

والذي ينبغي أن يقال هو: أنه إذا كان مستند القائل بالإجزاء في الصورة الثالثة المتقدمة هو أحد الوجوه الثلاثة الأولى من الإجماع أو ما ورد في العبد من الاجتزاء بحجه إذا أعتق قبل الوقوف في عرفة أو نصوص من أدرك المشعر فقد أدرك الحج فمن الظاهر أن تلك الوجوه لا تقتضي الإجزاء في هذه الصورة الرابعة، فإن الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، ونصوص العبد ومن أدرك المشعر تختص بمن أدرك أحد الموقفين، فلا تشمل ما هو محل الكلام من تأخر البلوغ عن الوقوفين جميعاً.

وأما إذا كان مستند القائل بالإجزاء هو الوجه الرابع الذي ذكره السيد الحكيم ﷺ وغيره، فمقتضاه عدم الفرق بين حصول البلوغ قبل الوقوف في المشعر أو بعده، ولذلك اعتمد (رضوان الله عليه) على الإجماع في الخروج عن مقتضى الوجه المذكور في هذه الصورة قائلاً[1]: إن الإجماع المدعى في التذكرة وغيرها هو الموجب للخروج عما تقتضيه الأدلة من الإجزاء حتى فيما لو بلغ بعد الوقوف وقبل إتمام أعمال الحج.

ولكن لا يخفى صعوبة الاعتماد على دعاوى الإجماع في كلمات العلامة ونظرائه (قدس الله أسرارهم) كما مرّ مراراً، فالأجدر بمن يرى تمامية الوجه الرابع المذكور أن يحتاط في هذه الصورة، وأما الفتوى فيها بالإجزاء كما صنعه السيد الحكيم ﷺ ففي غاية الإشكال.

وكيفما كان فقد تحصل مما تقدم أن مقتضى الصناعة في الصور الثلاث الأخيرة ـ أي فيما إذا أحرم الصبي للحج ثم بلغ قبل الإتيان بشيء آخر من المناسك أو قبل الوقوف في المزدلفة أو بعده قبل الانتهاء من الأعمال ـ هو عدم الإجزاء، أي أنه ليس له العدول بحجه إلى حجة الإسلام ليغنيه عن الإتيان بها بعد البلوغ.

ولما كان هذا هو مختار السيد الأستاذ ﷺ لم يتعرض لتفاصيل هذه

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٣١.

الصور الثلاث بل أدرجها تحت عنوان واحد وهو ما إذا بلغ بعد الإحرام، قائلاً: (وإذا أحرم فبلغ بعد إحرامه لم يجز .. عدوله إلى حجة الإسلام) أي سواء أكان بلوغه قبل الإتيان بشيء من الأعمال من الطواف وغيره، أم بعده وقبل الوقوف في المزدلفة، أم بعده وقبل الإتيان بجميع المناسك.

ثم إنه بناءً على القول بعدم الإجزاء وأن من بلغ في أثناء أدائه للحج ليس له العدول بنيته إلى حجة الإسلام يبقى البحث عما هو وظيفته في هذا الحال، فهل يكمل ما بيده من الحج المندوب، أو يرفع اليد عنه ويستأنف الحج بنية الوجوب؟ فيه وجهان بل قولان ..

وينبغي الإشارة أولاً إلى أن مورد الكلام ومحل النقض والإبرام هو فيما إذا بلغ في وقت يتسع لاستئناف الحج والإتيان بما هو وظيفته في حجة الإسلام من أنواع الحج الثلاثة: التمتع والإفراد والقران، وأما مع ضيق الوقت عن ذلك فلا إشكال في أنه يجوز له بل يجب عليه إتمام ما بيده من الحج المندوب.

مثلاً: إذا كان واجبه في حجة الإسلام هو التمتع لكونه ممن يسكن بعيداً عن المسجد الحرام بما يتجاوز ستة عشر فرسخاً أي حوالي (ثمانية وثمانين كيلو متراً) فبلغ بعد زوال الشمس من يوم عرفة لم يمكنه الإتيان بحج التمتع في هذا العام ـ بناءً على أن آخر ما تدرك فيه عمرة التمتع هو قبل زوال الشمس من هذا اليوم ـ فلا يبقى أمامه إلا أن يكمل ما بيده من الحج المندوب، فإن استطاع أتى بحجة الإسلام في عام لاحق.

وهكذا الحال فيما إذا كان واجبه في حجة الإسلام هو الإفراد أو القِران فبلغ في وقت لا يدرك فيه الوقوف في المشعر لو استأنف الحج، كأن كان بلوغه بعد طلوع الشمس من يوم العيد أو من بعد زوال الشمس منه ـ على الخلاف في آخر ما يدرك به الحج هل هو اختياري المشعر أو اضطراريه ـ فإنه ليس أمامه إلا أن يُكمل ما بدأه من الحج المندوب، وعليه أن يأتي بحجة الإسلام في عام لاحق إذا استطاع إليها.

وبالجملة: محلّ الكلام في كون وظيفة من بلغ في الأثناء ـ بناءً على القول

بعدم الإجزاء ـ هل هو الإكمال أو الاستئناف إنما هو خصوص صورة وفاء الوقت باستئنافه للحج وفق ما هو وظيفته في حجة الإسلام.

وبذلك يظهر الخلل في عبارة السيد الأستاذ ﷺ في المتن، حيث أطلق القول بأنه: ((إذا أحرم فبلغ بعد إحرامه لم يجز له إتمام حجّه ندباً، ولا عدوله إلى حجة الإسلام بل يجب عليه الرجوع إلى أحد المواقيت والإحرام منه لحجة الإسلام ..))، فإن هذا إن تمّ فإنما يتم فيما إذا بلغ في وقت يتسع للاستئناف مطابقاً لوظيفته، وإلا فلا إشكال في أنه يجوز له إتمام حجّه ندباً، بل وجوب ذلك عليه.

ومهما يكن فينبغي البحث عما أشير إليه من الوجهين أي الإكمال والاستئناف فأقول:

١ ـ أما الوجه الأول أي لزوم إكمال الحج المندوب، فيمكن تقريبه بأنه لما كان الحج مستحباً في حق الصبي المميز ـ كما مرّ البحث عنه ـ فلا محيص من الالتزام بوقوع إحرامه له صحيحاً وإن بلغ في الأثناء، إذ لا موجب لبطلانه بعد مطابقته للمأمور به. ومن المعلوم أنه متى صحّ الإحرام للحج فلا بد من إكماله وإن كان مستحباً، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، فهذا الذي بلغ في أثناء حجّه المستحب يلزمه إكماله ولا يجوز له الإعراض عنه، كما هو حكم سائر من تتوفر فيهم الشروط العامة للتكليف ممن أحرموا للحج المندوب.

وأما وجوب أداء حجة الإسلام فهو لا يتوجه إلى مثله في هذا العام، لأنه لا يصح ممن أحرم لنسك أن يحرم لنسك آخر إلا أن يخرج من إحرام نسكه الأول بالإتيان بأعماله، فهو إذاً غير قادر على الإتيان بحجة الإسلام في هذه السنة، فكيف يكون مكلفاً بها؟!

نعم إذا كان قد تريّث ولم يحرم للحجة الندبية إلى حين بلوغه كان واجبه الإحرام لحجة الإسلام، ولكن المفروض خلافه.

وعلى ذلك فلا محيص من الالتزام في المقام بلزوم إكماله للحج المندوب

وعدم وجوب حجة الإسلام عليه في هذا العام.

٢ ـ وأما الوجه الثاني أي لزوم استئناف الحج بنية حجة الإسلام فيمكن تقريبه بأن الخطاب الاستحبابي بأداء الحج وإن كان يتوجه إلى الصبي المراهق بدخول أشهر الحج ولكنه مشروط ـ على نحو الشرط المتأخر ـ بعدم بلوغه في الموسم قبل مضي زمان التمكن من أداء الحج الواجب، فإن بلغ كذلك ينكشف بطلان إحرامه للحج المستحب، ولعل هذا هو مرجع ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره قائلاً[1]: (إن البلوغ المتأخر يكشف بطبيعة الحال عن بطلان الإحرام السابق، لأنه قد نوى به الندب، والمفروض وجوبه عليه واقعاً، وإن كان لم يعلم به. ومن ثم لو كان يعلم ببلوغه بعد الإحرام لاطلاعه على تاريخ الولادة والبلوغ لم يكن يسعه عقد الإحرام آنذاك بل وجب عليه الانتظار إلى أن يبلغ فينوي به حجة الإسلام، فالإحرام السابق باطل وغير منعقد في نفسه، ومعه لامناص من الاستئناف والرجوع إلى الميقات إن أمكن وعقد الإحرام ثانياً.

ومنه يظهر الحال فيما لو بلغ وقد شرع في الأعمال من طواف وسعي ونحوهما، فإنه يجب عليه الاستئناف أيضاً بعين الملاك).

أقول: الذي ينبغي أن يقال في المقام هو ..

١ ـ أنه إذا بني على أن ما دلّ على استحباب أداء الحج للصبي المميز مما لا إطلاق له، ليشمل الصبي المراهق الذي يبلغ في أثناء الموسم ويلتفت إلى بلوغه بحيث يتمكن من إدراك حجة الإسلام، فلا إشكال في بطلان ما أتى به من الإحرام وغيره من مناسك الحج المندوب، ولزوم إعراضه عنها، واستئناف الحج بنية الوجوب.

وهذا الوجه ليس ببعيد بناءً على ما هو المختار ـ كما مرّ ـ من أن عمدة ما يمكن الاستناد إليه في استحباب الحج في حق الصبي المميز هو موثقة إسحاق بن عمار[2]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٠٤.

وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام. قال: ((قل لهم: يغتسلون ثم يحرمون. واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم)).

ومضمرة عبد الرحمن بن أعين[1] قال: تمتعنا فأحرمنا ومعنا صبيان فأحرموا ولبّوا كما لبينا ولم نقدر على الغنم. قال: ((فليصم عن كل صبي وليّه)).

فإن عدم الإطلاق في الرواية الثانية واضح، وكذلك الرواية الأولى، لأن موردها خصوص من كان مع إسحاق بن عمار من الغلمان، فهي تحكي قضية في واقعة، فلا إطلاق لها ليشمل الفرد النادر، وهو الغلام الذي يبلغ في أثناء أدائه للحج.

وأما بناءً على أن الأدلة العامة الواردة في استحباب الحج تشمل غير البالغ، وكذلك بناءً على ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من ثبوت الأمر بإحجاج الصبي المميز، فيدل على استحباب الحج في حقه، فربما يصعب المناقشة في انعقاد الإطلاق لدليل الاستحباب والمنع من شموله لما هو محل البحث، فتأمل.

٢ ـ وإذا بني على انعقاد الإطلاق لدليل الاستحباب وشموله لما نحن فيه، ولكن بني على عدم إطلاق دليل الوجوب له ـ أي أن ما دلّ على وجوب الحج على من بلغ مستجمعاً لسائر الشروط غير شامل لمن أحرم من قبل بلوغه للحج المستحب ـ فلا إشكال في وجوب إكمال الحج المندوب في مفروض الكلام وتأجيل أداء حجة الإسلام إلى عام لاحق مع توفر شروطها آنذاك.

والبناء على عدم إطلاق أدلة الوجوب لما نحن فيه يمكن أن يكون من جهة الانصراف، أي أنها منصرفة عمن أحرم للحج المستحب ثم بلغ قبل أن يكمل مناسكه.

ويمكن أن يكون من جهة أخرى، وهي أنه قد مرّ مراراً أن شمول المطلق لبعض أفراده إذا كان يستلزم عناية زائدة فلا مجال للتمسك بالإطلاق لإثباتها، فإذا كان شموله له من دونها لغواً لم يحكم بذلك.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٧.

والمقام من هذا القبيل، فإن شمول مطلقات أدلة وجوب الحج لمن بلغ بْعد إحرامه للحج المندوب يستلزم عناية زائدة، وهي إما بطلان الإحرام الأول، أو جواز العدول به إلى حجة الإسلام، إذ لو لا ذلك لا يتيسر له امتثال التكليف بها، إذ لا إحرام بعد الإحرام. وحيث لا سبيل إلى إثبات أيٍّ من الأمرين بالإطلاق ـ لما تقدم ـ فلا يبنى على شمول أدلة الوجوب لما نحن فيه، وسيأتي مزيد توضيح لهذا في شرح المسألة العشرين، فلاحظ.

٣ ــ وأما إذا بني على انعقاد الإطلاق لكل من دليلي الاستحباب والوجوب وشمولهما لما هو محل البحث، فيقع الكلام تارة على مسلك من يرى أن عدم جواز العدول من الحج المستحب إلى الواجب إنما هو على وفق مقتضى القاعدة من جهة اختلاف ماهيتهما ـ كما هو اختيار السيد الأستاذ ﷺ ـ وأخرى على مسلك من يرى أن عدم جواز العدول من الحج المستحب إلى الواجب إنما استفيد من النص، وهو موثق إسحاق بن عمار، وأما القاعدة فتقتضي جواز العدول والإجزاء لعدم الاختلاف الماهوي بين الحجتين ووحدة حقيقتهما ..

أ ــ أما على المسلك الأول فيمكن القول بأنه لا تنافي بين الخطابين الوجوبي والاستحبابي في مرحلة الجعل لاختلاف متعلقهما، بل التنافي بينهما في مرحلة الفعلية. لأن موسماً واحداً لا يتسع للإتيان بحجتين مستحب وواجب، فلا يمكن صيرورة كليهما فعلياً في حق المكلف، ولَما كان الواجب لا يزاحم بالمستحب في حال من الأحوال، فلا محيص من البناء على فعلية الخطاب الوجوبي مطلقاً، وأما الخطاب الاستحبابي فيدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصله وبين رفع اليد عن إطلاقه، أي تقييده بعدم امتثال الخطاب الوجوبي، فلا يصير فعلياً إلا على هذا التقدير، وهذا هو المتعين، لأن الضرورات تقدَّر بقدرها.

ونتيجة ذلك: أنه يجب على من بلغ في أثناء أدائه للحج المستحب أن يُعرض عن حجّه ويأتي بحجة الإسلام، ولكن لو لم يفعل جاهلاً كان أو عالماً عامداً وأكمل حجّه الاستحبابي يقع منه صحيحاً وإن كان آثماً بترك أدائه لحجة

الإسلام إذا كان عالماً بالحكم أو جاهلاً مقصراً.

وقد التزم السيد الأستاذ ﷺ بنظير هذا في من وجب عليه أداء حجة الإسلام ولكنه جهل فورية وجوبه فأتى بحجّة استحبابية، حيث بنى ﷺ على صحتها من جهة الترتب قائلاً(١): (إن تلك الحجّة مأمور بها أيضاً بأمر واقعي لكن لا في عرض الأمر بحجّة الإسلام، بل في طوله وبنحو الخطاب الترتبي .. وقد ذكرنا في الأصول أن مجرد الإذعان بإمكان الترتب كاف في التصديق بوقوعه، فيؤمر في المقام بحجّة الإسلام أولاً وعلى تقدير تركها فبالحج الندبي).

ب ـ وأما على المسلك الثاني فالتنافي بين الخطابين الوجوبي والاستحبابي إنما هو في مرحلة الجعل، لفرض وحدة متعلقهما، أي أن عملاً واحداً هو الحج يدور الأمر فيه بين أن يكون واجباً أو مستحباً في هذه السنة في حق من يبلغ في أثناء الموسم.

وعلى ذلك يقع التعارض بين ما دلّ على استحباب أداء الحج للصبي المميز وما دلّ على وجوب أدائه على من بلغ مستجمعاً للشروط المعروفة بالعموم من وجه، ومورد التعارض من أحرم للحج المستحب ثم بلغ في الموسم في وقت يمكنه استئناف الحج بنية الوجوب، فإن مقتضى إطلاق أدلة الاستحباب كون الحج مستحباً في حقه في هذا العام فيجوز له إكمال ما شرع فيه بنية الندب، بل يجب عليه ذلك، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، في حين أن مقتضى أدلة الوجوب كون الحج واجباً عليه في هذا الموسم، فيلزمه الإعراض عمّا أحرم له من الحج المندوب والاستئناف بنية الوجوب، فالتعارض واضح بين الدليلين، ومنشؤه هو عدم إمكان تعلق الوجوب والاستحباب النفسيين بعمل واحد.

ولمزيد التوضيح أقول: إن التعارض هو التكاذب بين دليلين ـ ولو في بعض مدلوليهما ـ إما لقضية بيّنة أو مبيّنة ..

ومثال الأولى استحالة الجمع بين النقيضين، كما إذا ورد دليل على

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤٢.

وجوب إكرام العالم، ودليل آخر على عدم وجوب إكرام الفاسق. فيتعارضان في العالم الفاسق، حيث لا يمكن أن يكون إكرامه واجباً وغير واجب في الوقت نفسه.

ومثال الثانية عدم وجوب صلاتين يوميتين في وقت واحد، فإنه ثابت بمقتضى ما دلّ على أنه لا يجب في اليوم والليلة أزيد من خمس صلوات، فإذا دلَت رواية على وجوب القصر على من كان مسافراً في أول الوقت حاضراً في آخره، ورواية أخرى على وجوب التمام عليه، كان التعارض بينهما لا من جهة عدم إمكان وجوب القصر والتمام معاً، بل لقيام الدليل على خلافه.

وفي المقام يكون التعارض بين ما دلّ على استحباب الحج للصبي المميز وما دلّ على وجوب الحج على من بلغ مستجمعاً لسائر الشروط من جهة قضية بيِّنة، وهي عدم إمكان الجمع بين وجوب الحج واستحبابه في عام واحد، فإنه وإن لم يكن تضاد بين الوجوب والاستحباب في حدِ نفسيهما ــ إذ لا معنى للتضاد بحسب المصطلح المنطقي بين الاعتباريات ــ إلا أنهما متنافيان من حيث المبدأ والمنتهى.

أما من حيث المبدأ ـ أي الملاك ـ فلأن الوجوب يستند إلى ما يترتب على متعلقه من مصلحة ملزمة، والاستحباب يستند إلى ما يترتب على متعلقه من مصلحة غير ملزمة، ولا يمكن أن تكون المصلحة المترتبة على فعل واحد ملزمة وغير ملزمة في الوقت نفسه.

وأما من حيث المنتهى ـ أي في مقام الامتثال ـ فلأن الوجوب طلب يندمج فيه الوعيد بالعقوبة على مخالفته، ولا يترك للمكلف حريّة ترك الإتيان بمتعلقه، وأما الاستحباب فهو طلب يندمج فيه الوعد بالمثوبة على موافقته، ويترك للمكلف حرية ترك الإتيان بمتعلقه، فإذا جمع بينهما أدّى ذلك إلى تحَيّر المكلف في مقام الامتثال، فلا يدري هل هو حرّ في ترك الفعل أو لا؟

إذاً لا يمكن أن يكون الحج في هذا العام واجباً ومستحباً في حق من يبلغ في أثناء الموسم. نعم لا بأس أن يكون مستحباً مطلقاً وواجباً على تقدير عدم

الدخول في الحج المستحب قبل البلوغ، ولكن المفروض أن هذا ليس هو مفاد أدلة الوجوب ـ أي الوجوب مقيداً على النحو المذكور ـ بل مفادها الوجوب مطلقاً، فالتعارض قائم بين أدلة الوجوب والاستحباب على نحو العموم من وجه، وهل هو تعارض مستقر تصل النوبة فيه إلى إعمال قواعد الترجيح إن أمكن وإلا فالتساقط والرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي، أم أنه تعارض غير مستقر لتيسّر الجمع بينهما بوجه مقبول عرفاً؟

فيه وجهان ..

الوجه الأول: أن التعارض بينهما غير مستقر لأن الحكم بالاستحباب رافع لموضوع الحكم بالوجوب فهو بمنزلة الدليل الحاكم عليه، نظير ما أفاده السيد الأستاذ ﵀ في كتاب الزكاة[1] في ما إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد بمقدار يكون مكملاً لنصاب آخر، كما لو كان عنده في أول محرم أربعون من الغنم، ثم حصل له في شهر رجب واحد وثمانون غنماً بحيث بلغ المجموع النصاب الثاني ـ أي مائة وواحد وعشرين ـ فقد اختلف الفقهاء (رضوان الله عليهم) في أنه هل يلاحظ الحول بالنسبة إلى النصاب الأول أي الأربعين فيكمل بحلول المحرم القادم وليس على الملك الجديد في بقية ذلك الحول شيء أو أنه يلاحظ بالنسبة إلى النصاب الثاني فيكمل بحلول شهر رجب وليس على ما تقدمه من أجزاء الحول شيء، أو أن هناك وجهاً آخر؟

فذكر ﵀ أن هذه المسألة تندرج في باب التعارض ـ خلافاً للمحقق النائيني ﵀ الذي أدرجها في باب التزاحم ـ والوجه فيه أنه لو لم يكن دليل على أن المال الواحد لا يزكى في عام واحد من وجهين كان مقتضى القاعدة رعاية كلا النصابين وأداء كلتا الزكاتين عملاً بإطلاق دليليهما، إلا إنه بالنظر إلى ما دل على ذلك من الروايات مضافاً إلى الإجماع والتسالم نعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين وانتفاء الإطلاق في أحد النصابين، بحيث إن صدق كل منهما مستلزم لكذب الآخر، فكان بينهما التعاند والتكاذب في مقام الجعل عرضاً وإن

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة) ج:١ ص:٢٤٠ وما بعدها.

لم يكن ذاتاً، فيكون المقام داخلاً في باب التعارض لانطباق ضابطه عليه.

ومع ذلك التزم ﷺ بتقديم إطلاق دليل النصاب الأول على أساس أنه لا موجب لإلغاء الحول بالإضافة إليه بعد تحقق موضوعه وفعلية حوله وكونه مشمولاً لإطلاق دليله، فرفع اليد عنه طرح للدليل بلا موجب ومن غير سبب يقتضيه، فإنه عند حلول المحرم الثاني ـ في المثال المتقدم ـ يصدق أنه حال الحول ولديه أربعون من الغنم فيشمله بالفعل إطلاق دليل النصاب الأول وأن فيه شاة واحدة، فتجب الزكاة بطبيعة الحال لفعلية موضوعه من غير أية حالة منتظرة.

وبعد أن تعلقت الزكاة بتلك الغنم فلا يبقى موضوع لملاحظة النصاب الثاني في شهر رجب، لأن ذاك الوجوب معدم لهذا الموضوع، أي إنه وإن صدق بمجيء شهر رجب أنه حال الحول ولديه مائة وواحد وعشرون من الغنم وفيها شاتان إلا أن بعضاً منها لما كان متعلقاً للزكاة في شهر المحرم أي في نفس الحول لم يكن مجال لتعلق الزكاة به ثانياً لما مرّ من أن المال الواحد لا يزكى في حول من وجهين.

وبالجملة: إن (تعلق النصاب الأول وحلول حوله لا يبقي مجالاً للثاني، لا لأجل الترجيح بالسبق الزماني لعدم كونه من المرجحات في باب التعارض، بل لأجل أن الأول معدم لموضوع الثاني دون العكس، فهو بمثابة الدليل الحاكم والدوران بينهما كالدوران بين التخصص والتخصيص الذي لا ريب في تقدم الأول فيه كما لا يخفى).

أي كما أن الدليل الحاكم يوجب انتفاء موضوع الحكم في الدليل المحكوم فينتفي بانتفائه. مثلاً: إذا قال المولى (أكرم عالماً) ثم قال: (الفاسق ليس بعالم) يكون كلامه الثاني موجباً لانتفاء موضوع وجوب الإكرام بالنسبة إلى العالم الفاسق تعبداً، كذلك في المقام وجوب الزكاة في النصاب الأول بعد فعليته لا يبقي مجالاً لفعلية وجوب الزكاة في النصاب الثاني، فهو بمثابة الدليل الحاكم عليه. والدوران بين تقديم دليل النصاب الأول وتقديم دليل النصاب الثاني كالدوران بين التخصص والتخصيص، ولا ريب في تقدم الأول، كما ذكر في

محله من علم الأصول.

هذا ما أفاده السيد الأستاذ تتئل في المسألة المذكورة في باب الزكاة، ويمكن أن يطبق بحذافيره على المقام، فيقال: إنه لما كان المفروض أن دليل استحباب الحج يشمل بإطلاقه جميع الصبيان حتى من سيبلغ قبل انقضاء الموسم فإذا حلّ شهر شوال يتحقق موضوع الحكم باستحباب أداء الحج بالنسبة إليه، فالبناء على عدم فعلية الاستحباب في حقه رفع لليد عن الدليل بلا موجب، فإذا أحرم للحج صحَ وعليه إكماله بموجب ما دل على وجوب إكمال الحج وإن كان مندوباً. وحينئذٍ لا يبقى مجال لفعلية موضوع وجوب أداء حجة الإسلام في يوم بلوغه، إذ لا يمكن أداء حجين في موسم واحد، فلا يصبح وجوبها فعلياً بالنسبة إليه لعدم فعلية موضوعه.

وعلى هذا فبإعمال دليل الاستحباب ينتفي مجال إعمال دليل الوجوب والحكم الأول يسبق الثاني في فعلية موضوعه، ومتى صار الأول فعلياً وأحرم غير البالغ للحج المندوب لا يبقى مجال لفعلية الحكم الثاني، أي الوجوب، فهو معدم لموضوعه وبمثابة الدليل الحاكم عليه.

أقول: يمكن المناقشة فيما أفاده تتئل في مورد الزكاة بأنه لما بنى على اندراج هذا المورد في باب التعارض دون التزاحم فمقتضى ذلك أن يكون التكاذب بين دليلي النصاب الأول والثاني في مرحلة الجعل، أي أن مقتضى دليل النصاب الأول هو كون المجعول زكاةً على الشياه في مفروض المثال السابق هو شاة واحدة عند حلول المحرم الثاني، ومقتضى دليل النصاب الثاني هو كون المجعول زكاةً عليها شاتين عند حلول رجب الثاني، ومن المعلوم خارجاً ـ بمقتضى ما دلّ على أن المال الواحد لا يزكّى مرتين في عام واحد ـ عدم ثبوت أحد الجعلين، وعدم مطابقة الإطلاق في أحد الدليلين للمراد الجدي للشارع المقدس، وهذا معنى كونهما متعارضين.

فلا بد من علاج مشكلة التعارض وتشخيص ما هو المجعول شرعاً بحسب قواعد هذا الباب قبل الوصول إلى مرحلة الفعلية، أي مرحلة تحقق الموضوع.

فإن كان الترجيح لإطلاق دليل النصاب الأول أخذ به، وسقط إطلاق دليل النصاب الثاني عن الحجية، وإن كان العكس فالعكس. وإن لم يكن مرجح في البين وكان مقتضى القاعدة هو تساقط الإطلاقين تساقطا ويرجع إلى دليل آخر من أصل لفظي، وإن لم يوجد فالأصل العملي.

ولا وجه للتريث والانتظار حتى يتحقق موضوع وجوب الزكاة في النصاب الأول عند حلول المحرم الثاني في المثال المتقدم ذكره، ليقال: إنه حيث تحقق موضوعه فلا بد من الالتزام بفعليته وإلا يكون رفعاً لليد عن الدليل بلا وجه، ومعه لا يبقى مجال لفعلية موضوع وجوب الزكاة في النصاب الثاني عند حلول رجب القادم، فالحكم الأول معدم لموضوع الثاني وبمثابة الدليل الحاكم عليه.

وكيف تصل النوبة إلى ملاحظة مرحلة الفعلية مع أن التنافي بين الحكمين ثابت في مرحلة الجعل ويُحرز عدم جعل أحدهما إجمالاً؟!

وبالجملة: دعوى أن وجوب الزكاة في النصاب الأول بفعليته معدم لموضوع الحكم بوجوب الزكاة في النصاب الثاني وبمثابة الدليل الحاكم عليه، فيتعالج التنافي بين الدليلين بذلك، مما لا يمكن المساعدة عليها بوجه.

نعم إذا كان قد اعتبر في موضوع وجوب الزكاة في النصاب الثاني عدم وجوب الزكاة على بعض أفراده في أثناء الحول من جهة النصاب الأول لكان وجوب زكاة النصاب الأول في مفروض البحث موجباً لعدم ثبوت وجوب زكاة النصاب الثاني من جهة عدم تحقق موضوعه، فيصح تشبيهه بالدليل الحاكم، ولكن هذا خلاف الفرض، مع أنه بناءً عليه لا يكون هناك تنافٍ بين الحكمين في مرحلة الجعل وبالتالي فلا تعارض بين دليليهما بالمرّة ليحتاج إلى العلاج.

وبذلك يظهر أن ما أفاده السيد الأستاذ ﵀ في حلّ مشكلة التنافي بين الدليلين في المقام لا يشبه الحكومة التي التزم بها الأصوليون في باب التعارض، فإن تلك الحكومة تعدّ من أنواع الجمع الدلالي بين الدليلين المتعارضين، كأن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ورافعاً لموضوع الحكم الوارد فيه

تعبداً، كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وما جاء في الأثر عن المعصومين عليهم السلام من أنه: ((لا ربا بين الوالد والولد))، فإن الخبر المذكور حاكم على الآية الكريمة، لأنه يرفع موضوع الحرمة فيها بنفي كون الزيادة المقررة في البيع أو القرض بين الوالد والولد من الربا، فتنتفي عنها الحرمة بطبيعة الحال من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

هذا بحسب لسان الدليل، وأما بحسب الواقع فالدليل الحاكم ليس إلا بمثابة المخصص للدليل المحكوم، أي أنه كاشف عن أن المراد الجدي من الدليل المحكوم أضيق من المراد الاستعمالي.

والحاصل: أن الحكومة المذكورة في باب التعارض التي لا إشكال في تماميتها هي فيما إذا كان الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الحكم الوارد في الدليل المحكوم بالنسبة إلى بعض أفراده تعبداً، ويكون مرجعها لباً إلى التخصيص، وأين هذا مما نحن فيه فإن دليل الزكاة في النصاب السابق لا يرفع بوروده موضوع وجوب الزكاة في النصاب اللاحق. بل أقصى ما يدعى هو أنه مع تحقق موضوع وجوب الزكاة في النصاب السابق خارجاً وفعلية هذا الحكم لا يبقى مجال لأن يصير وجوب الزكاة في النصاب الثاني فعلياً، فإن عبّر عن هذا بالحكومة أيضاً فهي حكومة تختلف جذرياً عن الحكومة المذكورة في باب تعارض الأدلة الشرعية، فهذه تتعلق بمرحلة الفعلية وتلك تتعلق بمرحلة الجعل، وهذه تبتني على كون أحد الحكمين بفعليته بعد فعلية موضوعه حاكماً على الحكم الآخر من حيث كونه موجباً لعدم فعلية موضوعه وبالتالي عدم فعليته نفسه.

وتلك تبتني على كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر من حيث كونه رافعاً لموضوع الحكم الوارد فيه تعبداً، فالفرق بين الحكومتين شاسع جداً.

وقد ظهر بما تقدم أن ما أفاده قدس سره في وجه تقديم النصاب الأول على الثاني يرجع في الحقيقة إلى الترجيح بالسبق الزماني ـ وإن أكّد على نفي ذلك ـ إذ لا يوجد في البين ما يقتضي تقديمه عليه سوى أن وجوب زكاة النصاب الأول أسبق زماناً من وجوب زكاة النصاب الثاني من حيث تحقق موضوعهما.

ولكن هذا إنما يصحّ وجهاً لتقديم السابق على اللاحق في باب التزاحم كما لو دار أمر المكلف بين إنقاذ غريق في الساعة الأولى وإنقاذ غريق في الساعة الثانية، لقصور قدرته عن إنقاذهما جميعاً، فإنه يقال في مثله بتقديم وجوب إنقاذ الأول لفعليته بفعلية موضوعه فلا عذر له في ترك امتثاله، فإذا قام بإنقاذه وحلّت الساعة الثانية فحيث إنه عاجز عن إنقاذ الآخر لا يصير وجوبه فعلياً في حقه لعدم تحقق موضوعه.

وهذا البيان ـ كما يلاحظ ـ لا يجري في موارد التعارض، بل لا بد فيها من أن تعالج المشكلة في مرحلة سابقة على مرحلة تحقق الموضوع وفعلية الحكم، ولا يمكن المساعدة على ما ذكره ﷺ من أن وجوب زكاة النصاب الأول بفعليته معدم لموضوع وجوب زكاة النصاب الثاني، فهو بمثابة الدليل الحاكم عليه.

وأما ما أفاده ﷺ من تشبيه المقام بدوران الأمر بين التخصص والتخصيص الذي لا ينبغي الريب ـ كما قال ـ في تقدم الأول منهما فهو مبني على ما ذكره (رضوان الله عليه) في موضع من أصوله[1] من أنه متى وقع التعارض بين دليلين وكان الأخذ بأحدهما موجباً لخروج الآخر عن دليل الحجية من باب التخصص والأخذ بالآخر مستلزماً لخروج الأول عنه بالتخصيص كان المتعين هو الأخذ بالأول والالتزام بالتخصص عملاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

فيقول ﷺ مبنياً على ذلك في مفروض المسألة: بأن الأخذ بمقتضى دليل وجوب الزكاة في النصاب الثاني يستلزم رفع اليد عن إطلاق دليل وجوب الزكاة في النصاب الأول، لتحقق موضوعه عند حلول شهر المحرم الثاني في المثال المتقدم، وأما الأخذ بمقتضى دليل وجوب الزكاة في النصاب الأول فهو لا يوجب رفع اليد عن إطلاق دليل وجوب الزكاة في النصاب الثاني، بل يوجب عدم تحقق موضوع وجوبها عند حلول شهر رجب الثاني، فهو من قبيل التخصص كما أن الأول من قبيل التخصيص، فيتعين الثاني عملاً بأصالة

---

(١) مصباح الأصول ج:٢ ص:١٧٧.

الإطلاق في دليل وجوب الزكاة في النصاب الثاني.

ولكن قد ظهر بما تقدم عدم تمامية هذا البيان ـ وإن تم تسليم كبراه ـ فإن الأخذ بإطلاق دليل وجوب الزكاة في النصاب الأول لا يوجب المنع من تحقق موضوع وجوب الزكاة في النصاب الثاني، بل يتحقق موضوعه في حينه، فلا يكون عدم الالتزام بوجوبها إلا برفع اليد عن إطلاق دليله.

وبالجملة: ليس المقام من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصص بل من قبيل دوران الأمر بين تخصيصين، فإنه يلزم رفع اليد إما عن إطلاق دليل وجوب الزكاة في النصاب الأول وإما عن إطلاق دليل وجوب الزكاة في النصاب الثاني، ولا توجد ميزة دلالية لأحدهما على الآخر.

فتحصل من جميع ما تقدم أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في مسألة الزكاة بناءً على اندراجها في باب التعارض مما لا يمكن المساعدة عليه، ولذلك لا مجال للقول بمثله في محل البحث من مسألة الحج، فتدبر.

الوجه الثاني: أن التعارض بين دليل استحباب الحج للصبي المميز ودليل وجوب حجة الإسلام على من بلغ مستجمعاً للشروط مستقر في مفروض الكلام ولا سبيل إلى الجمع بينهما بوجهٍ مقبول عرفاً فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض من موافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها، فإن المحقق في محله من علم الأصول عدم الفرق في الترجيح بها بين الدليلين المتعارضين بالتباين وما يكون تعارضهما بالعموم من وجه كما في محل البحث.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن دليل الوجوب مرجح على دليل الاستحباب في مورد التعارض بينهما ـ أي في من أحرم للحج المستحب ثم بلغ في الموسم في وقت تدرك فيه حجة الإسلام ـ وذلك لموافقته للكتاب العزيز أي إطلاق الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، فإن مقتضاه وجوب الحج على الجميع، خرج منه من لا يبلغ قبل مضي الوقت الذي يدرك فيه حجة الإسلام وبقي غيره، فتدبر.

ولكن الملاحظ أن هذا الوجه لا يتم على مسلك السيد الأستاذ ﷺ الذي

اختاره في علم الأصول من عدم الرجوع إلى المرجحات فيما إذا كانت دلالة العامين من وجه بالإطلاق كما هو في محل البحث، حيث أفاد ﷺ[1]: (إن الإطلاق بمعنى اللابشرط القسمي المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للماهية التي يعبر عنها باللابشرط المقسمي، فلا يروي الراوي عن الإمام عليه السلام إلا ثبوت الحكم للطبيعة المهملة، وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ وإنما يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة، وعلى ذلك فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما، فإنه لا تنافي بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الإهمال، وحرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما، ولا سبيل للعقل إلى الحكم بأن المراد منهما وجوب إكرام العالم ولو كان فاسقاً وحرمة إكرام الفاسق ولو كان عالماً، فإنه حكم بالجمع بين الضدين. والحكم بالإطلاق في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيسقط الدليلان معاً في مادة الاجتماع. ويرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق، ومع فقده يكون المرجع هو الأصل العملي).

ولكن هذا الذي أفاده ﷺ ليس بتام فإن الإطلاق مدلول لكلام المتكلم وإن كان ذلك بمعونة مقدمات الحكمة أي أن العقل يدرك أن كلام المتكلم مع توفر تلك المقدمات يكشف عن أن مرامه ومراده هو تعلق الحكم ـ مثلاً ـ بالطبيعي على إطلاقه وسريانه، وليس شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعي مما يحكم به العقل في مقابل ما يستفاد من كلام المتكلم بل هو مما ينعقد للكلام ظهور عرفي فيه، غاية الأمر مع تمامية مقدمات الحكمة لا بدونها.

وعلى ذلك فالصحيح ما اختاره جمع من المحققين من أن الترجيح بموافقة الكتاب ونحوها لا يختص في تعارض العامين من وجه بموارد كون دلالتهما بالوضع بل يشمل ما إذا كانت دلالتهما بالإطلاق أيضاً، فتدبر.

هذا ثم إنه إذا بني على عدم تمامية الوجه الثاني ـ كما لم يتم الوجه الأول ـ تكون النتيجة هي سقوط الإطلاق في الجانبين فيرجع إلى إطلاق قوله

---

(١) مصباح الأصول ج:٣ ص:٤٣٠.

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، ولا تصل النوبة للرجوع إلى الأصل العملي الذي مقتضاه هو الاحتياط، للعلم الإجمالي بوجوب إكمال الحج الاستحبابي أو الإتيان بحجة الإسلام، ولكن هذا مع تيسر الاحتياط، إلا إنه قد لا يكون متيسراً.

مثلاً: إذا بلغ بعد الإتيان بعمرة التمتع ولم يكن يمكنه الخروج من مكة إلى الميقات، فإنه مع عدم انقضاء الشهر الذي أتى فيه بالعمرة يمكنه الاحتياط، بأن ينتقل إلى القسم الخارج من الحرم من مكة المكرمة ـ أي من جهة التنعيم ـ ويحرم منه لعمرة التمتع لحجة الإسلام احتياطاً ويأتي بأعمالها كذلك، ثم يحرم للحج ويأتي بمناسكها كذلك بقصد الأعم من الحجة الندبية وحجة الإسلام، فيحرز بذلك امتثاله لما وجب عليه من الحج في هذا العام.

ولا يضره تكرار عمرة التمتع احتياطاً، فإنه إذا كان تكليفه في علم الله هو الإتيان بحجة الإسلام والإعراض عما أتى به من عمرة التمتع فالأمر واضح، وإن كان تكليفه هو إكمال ما شرع فيه من الحجة الندبية فالحال كذلك، لأن العمرة المأتي بها احتياطاً تقع لغواً ولا تؤدي إلى بطلان العمرة الأولى.

ولو فرض في المثال المذكور نفسه أنه بلغ بعد انقضاء الشهر الذي أتى فيه بعمرة التمتع للحج المندوب لم يتيسر له الاحتياط على النحو المذكور، لأنه لو كانت عمرته صحيحة وواجبه إكمال الحج المندوب لم يجز له الانتقال إلى القسم الخارج من الحرم من مكة المكرمة، لأنه يؤدي إلى بطلانها ــ بناءً على وجوب الإحرام للدخول في الحرم كما يجب للدخول في مكة ـ فيتعذر عليه إعادة عمرة التمتع احتياطاً، فتدبر.

وكيفما كان فقد ظهر من جميع ما تقدم: أنه بناءً على عدم انعقاد الإطلاق لدليل استحباب الحج للصبي المميز ليشمل ما نحن فيه ــ كما مر عدم استبعاده ـ فالصحيح ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في المتن من لزوم الإعراض عما أتي به من أعمال الحجة الندبية والرجوع إلى أحد المواقيت والإحرام منه لحجة الإسلام. وأما مع عدم التمكن من الرجوع ففي محل إحرامه تفصيل سيأتي في

(المسألة ١٦٩).

•

(مسألة ٥): إذا حج ندباً معتقداً بأنه غير بالغ فبان بعد أداء الحج أنه كان بالغاً أجزأه عن حجة الإسلام (١).

---

(١) إن مورد كلامه ﵀ هو ما إذا كان الحاج مستوفياً لجميع ما يعتبر في وجوب حجة الإسلام ـ من الاستطاعة وغيرها ـ إلا أنه اعتقد عدم توفر أحدها وهو البلوغ، فنوى أداء الحج الندبي، ثم تبيّن له لاحقاً أنه كان بالغاً حين إتيانه بالحج، فهل يجزي عنه أو لا؟

ولا يخفى أن للاعتقاد بعدم تحقق البلوغ ـ خلافاً للواقع ـ مناشئ مختلفة ..

منها: التقصير في التعلم، كما في الفتاة التي لا تهتم بتعلم أحكام دينها، ومنها حدّ البلوغ في الأنثى، فيؤدي بها ذلك إلى الاعتقاد بأنها لا تزال صغيرة كما يقول الناس بالرغم من بلوغها تسع سنين.

ومنها: الخطأ في التعلم، كما في الفتى الذي تعلم أن حدّ البلوغ في الذكر إكمال خمس عشرة سنة، ولكنه أخطأ فتوهم أن المناط هو السنة الشمسية، ولذلك اعتقد عدم كونه بالغاً بالرغم من إكماله خمس عشرة سنة هلالية.

ومنها: الجهل بالموضوع، كما إذا شك في مقدار عمره فاعتمد على استصحاب عدم بلوغه الخامسة عشرة ثم تبين الخلاف.

ومنها: التغير في التقليد، كما إذا كانت الفتاة تقلد من يرى الحيض علامة لبلوغ الأنثى ثم عدلت إلى تقليد من يرى بلوغها بإكمال التاسعة من عمرها.

إلى غير ذلك من المناشئ والأسباب. والجامع بين مواردها هو الاعتقاد بعدم البلوغ. وأداء الحج في هذا الحال بنية الاستحباب.

وقد أفتى السيد الأستاذ ﵀ بأن الحج المأتي به بتلك النية يجزي عن حجة الإسلام من غير تفصيل. وهذا هو أيضاً مختار السيد صاحب العروة ﵀ وقد وافقه عليه معظم المحشين[1]. ولكن تأمل فيه السيد البروجردي وبعض تلامذته

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥٢ مسألة:٩.

(قُدسَ سرهما)[١]. وفصّل الشيخ آل يس ﷺ[٢]معلقاً على فتوى السيد صاحب العروة[٣]بالإجزاء بقوله: (إذا كان من الخطأ في التطبيق بأن كان بصدد امتثال الأمر الفعلي معتقداً أنه ندبي كما لعله الغالب).

وهذا بعينه هو ما ذكره السيد صاحب العروة ﷺ بنفسه في من اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندباً وبان أنه مستطيع حيث قال[٤]: إنه (إن قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلاً وتخيل أنه الأمر الندبي أجزأ عن حجة الإسلام لأنه حينئذٍ من باب الاشتباه في التطبيق، وإن قصد الأمر الندبي على وجه التقييد لم يجز عنها)، ومن المعلوم أن الموردين من باب واحد، ولا يختلفان فيما هو مناط الإجزاء وعدمه، فلا وجه للتفصيل في الثاني دون الأول إلا إذا كان ذلك من جهة حمله على الغالب.

وكيفما كان فقد اضطربت كلمات السيد الأستاذ ﷺ في المقام، فأفتى في المتن فيما تعرض له من المورد الأول بالإجزاء مطلقاً، وفصّل في شرح العروة[٥]بمثل ما ذكره السيد صاحب العروة في المورد الثاني، ولكنه عاد وأشكل فيه عليه في تعليقته على العروة[٦]وفي شرحه لها[٧]والتزم بالصحة مطلقاً.

وهناك قول آخر في المسألة وهو عدم الإجزاء مطلقاً، بل وبطلان الحج وعدم وقوعه لا واجباً ولا مستحباً[٨].

ولتحقيق الحال ينبغي التمهيد بذكر مقدمة تبحث عن أمرين ..

الأمر الأول: هل أن حجة الإسلام من الواجبات التي تتقوم بقصد

---

(١) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥٢ التعليقة:٤.
(٢) حواشي العروة الوثقى ص:٣٤٩.
(٣) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥٢ مسألة:٩.
(٤) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٨٨ مسألة:٢٦.
(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٧، معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٥٠.
(٦) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٨٨ التعليقة:٣.
(٧) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤٠، معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٣٧.
(٨) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٥٥.

عنوانها أو لا؟

الذي يظهر من كلمات جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) أنه لا يقع الحج مصداقاً لحجة الإسلام إلا مع قصد عنوانها، فلو أتى بالحج مع توفر جميع شروط الوجوب من دون أن يقصد عنوان حجة الإسلام ولو إجمالاً لا يكون حجه حجة الإسلام ولا يسقط به الأمر المتعلق بها.

وممن قال بهذا السيد الحكيم ﷺ[١] حيث صرح بأنه لا بد من قصد خصوصية الحج الإسلامي في تحقق هذه العبادة.

وأما السيد الأستاذ ﷺ فقد اختلفت كلماته في ذلك، فذكر في المقام[٢](أن المقام[٢](أن حجة الإسلام مغايرة بالحقيقة مع غيرها فلا بد في سقوط أمرها من قصد عنوانها في مقام الامتثال، فما لم يقصد عنوانها لا يصدق على ما أتى به في الخارج أنه حجة الإسلام).

ولكنه ذكر في موضع من تعليقته الأنيقة[٣] على العروة في من اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندباً وكان مستطيعاً في الواقع (أن الصادر منه هو حجة الإسلام وإن كان جاهلاً به، ولا يعتبر قصد هذا العنوان في صحة الحج، فلا يقاس المقام بما إذا قصد نافلة الفجر ثم علم أنه كان قد صلاها فإن ما أتى به لا يجزي عن صلاة الفجر لأنها غير مقصودة).

وذكر أيضاً في موضع من شرح العروة[٤](أن حجة الإسلام ليس إلا صدور هذه الأعمال من البالغ الحر المستطيع الواجد لجميع الشرائط والمفروض حصولها، فالصادر منه هو حجة الإسلام وإن كان جاهلاً به، ولا يعتبر قصد هذا العنوان في صحة الحج).

وقد حكي عنه ﷺ[٥] في توضيح الكلام الأول ما يلي: أن حجة الإسلام

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:١٠ ص:٣٤.
(٢) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:٥٠.
(٣) العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٨٨ التعليقة:٣.
(٤) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٣٨.
(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:٥٦.

التي بني عليها الإسلام لها عنوان خاص، به صارت طبيعة خاصة في مقابل سائر أقسام الحج، من حج الصبي والمتسكع ونحوهما، فهي وإن كانت مشتركة مع ما عداها في الصورة إلا أنها مباينة معها في الحقيقة، والامتياز يكون بالقصد كما في موارد الأداء والقضاء، والفريضة والنافلة، والظهر والعصر، ونحوها مما لا يفترق إحداهما عن الأخرى في صورة العمل ولا يمتاز إلا بالعنوان الخاص المتلبس به كعنوان الظهر أو القضاء مثلاً، ففي مثله لا محيص من تعلق القصد بذاك العنوان أيضاً، رعاية لتحقق الذات المأمور بها، فإنه في موارد العناوين القصدية لا مناص من تعلق القصد بالعنوان بخصوصه، ولو بالإشارة الإجمالية.

ومن ثمّ لو كانت الذمة مشغولة بالصلاة الأدائية فقط، فتخيل اشتغالها بالقضائية، فنواها ثم انكشف الخلاف، بطلت صلاته ولم تكن مجزية عن الأدائية، لأن ما قصد لم يقع وما هو الواقع لم يقصد.

أقول: قد تقدم في بحث سابق أنه لم يقم دليل على أن حجة الإسلام تختلف عن الحجة المندوبة في كون قصد عنوانها جزءاً منها، أي إنه بالإضافة إلى الأفعال الجوارحية من الإحرام والطواف والسعي والوقوفين وغيرها التي هي أجزاء مشتركة بين حجة الإسلام والحج المندوب هناك فعل جوانحي يعدّ جزءاً من حجة الإسلام وهو قصد عنوانها فلا تتحقق بدونه.

هذا ما لا دليل عليه بوجه، بل ظاهر الأدلة أن الحج المتعلق للوجوب هو بعينه الحج المتعلق للاستحباب، ولا اختلاف بين التكليفين إلا في من يتوجهان إليه. فحجة الإسلام واجبة على البالغ العاقل الحر المستطيع الواجد لسائر الشرائط مرة واحدة في العمر، والحجة النافلة تستحب سنوياً في حق كل شخص مميز قادر لا تجب عليه حجة الإسلام، بل قيل إنها تستحب حتى في حق من تجب عليه حجة الإسلام، ولكن مقيداً بترك امتثال الأمر بأدائها، وسيأتي الكلام فيه.

وبالجملة: إن الحجة الواجبة والمستحبة طبيعة واحدة وحقيقة فاردة ولا موجب للالتزام باعتبار قصد العنوان في الأولى ليكون هو الفارق والمايز بينهما، فإنه فاقد للدليل.

وأما ما دل على عدم إجزاء حج الصبي والعبد والمتسكع عن حجهم بعد البلوغ والحرية والاستطاعة فيمكن أن يكون من جهة الاختلاف في الملاك، أي يكون في صدور الحج من البالغ العاقل الحر المستطيع مصلحة لزومية زائدة على أصل مصلحة الحج التي تستوفى بالحج الصادر من غيره أيضاً، كما مرّ الإيعاز إليه سابقاً، فلا يصلح ما ذكر دليلاً على أن قصد عنوان حجة الإسلام قد اعتبر جزءاً منها، ومع الشك في ذلك فالمرجع أصالة البراءة عن جزئيته كما تقدم.

نعم هنا شيء، وهو أنه مع اشتغال الذمة بحجة الإسلام وغيرها من أنواع الحج يعتبر قصدها بالخصوص في مقام الامتثال، ولكن لا من حيث اعتبار ذلك في متعلق التكليف، بل لغرض التمييز والتعيين كما هو الحال في كل مورد تشتغل فيه الذمة بعدد من الواجبات المشتركة في الذات والحقيقة، وإن اختلفت في الأحكام والآثار من حيث اختلافها في قيود الهيئة وغير ذلك.

مثلاً: إذا عاهد الله تعالى أن يصوم يوماً في شهر رجب إذا شافى الله مريضه، ونذر أيضاً أن يصوم يوماً في الشهر نفسه إذا جاء مسافره، فلا اختلاف بين الصومين من حيث ذاتهما، وإنما الاختلاف من جهة أخرى، وهي أن أحدهما قد وجب وفاءً بالعهد، والآخر قد وجب وفاءً بالنذر، وكفارة الحنث في العهد تختلف عن كفارة الحنث في النذر، فالأولى في زماننا هذا هي صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، والثانية هي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، فإن عجز فصيام ثلاثة أيام، ففي مثل هذا يلزم قصد النوع لترتيب الآثار، فلو صام يوماً من غير قصد أي منهما بالخصوص فإن أضاف إليه صوم يوم آخر كذلك عد موفياً بالعهد والنذر جميعاً ولا شيء عليه، وإن لم يصم اليوم الآخر لم يحسب صومه ذاك وفاءً لأيَ منهما لعدم المرجح فثبتت عليه الكفارتان.

وقد يكون أحد الواجبين المتماثلين مما له أثر يمتاز به عن الآخر، ولا يكون للآخر أثر كذلك، كما لو كان عليه قضاء يومين من رمضانين: أحدهما من رمضان هذا العام الذي إن قضاه قبل انقضائه كان أثره عدم ثبوت الكفارة عليه للتأخير، والآخر من رمضان العام الماضي وليس له مثل هذا الأثر، فإن كفارة

التأخير التي ثبتت عليه بعدم القضاء في أثناء العام لا تتكرر بتأخير القضاء عاماً آخر.

وعلى ذلك فإن أراد أن يصوم يوماً قضاءً، فإن نوى قضاء اليوم الفائت من رمضان هذا العام يقع منه ولا تثبت عليه كفارة التأخير، وأما إذا نوى الصوم القضائي من دون تعيين أن يكون لهذا العام فهو إنما يقع عما ليس له أثر خاص، وهو قضاء رمضان العام الماضي، فلو لم يقض يوماً آخر عن رمضان هذا العام تثبت عليه كفارة التأخير، وفقاً لما يجري عليه العقلاء في أمثال المقام، أي احتساب المأتي به عما ليس له أثر خاص لكونه أخف مؤنة، إلا إذا قصد الآخر بخصوصه.

هذا كله فيما إذا كان لكل من الواجبين أو لأحدهما أثر يختص به.

وأما إذا لم يكن لأي منهما أثر خاص، كما لو كان عليه قضاء يومين من شهر رمضان في عام واحد فيكفيه أن يصوم يومين بنية القضاء، ولا حاجة إلى التعيين فيها، فلو صام يوماً كذلك برأت ذمته من قضاء أحدهما وبقي عليه قضاء الآخر، فإذا صام يوماً آخر برأت ذمته من قضاء الإثنين بالرغم من أنه لم ينوِ أياً منهما بالخصوص.

والحاصل: أنه قد يعتبر قصد عنوان الواجب في مرحلة الامتثال، ولكن لا من حيث كونه معتبراً فيه، بل لاشتغال الذمة بواجبين أو أزيد من نوع واحد مع الاختلاف في بعض الآثار، فلولا التعيين بقصد العنوان الخاص لا يترتب الأثر المختص به.

وعلى ذلك ففي محل البحث إذا كانت ذمة المكلف مشغولة بحجة الإسلام، وقلنا بكونه مخاطباً بأداء الحج المندوب أيضاً، فحينئذٍ لا بد من قصد أداء حجة الإسلام حتى تقع عنه، ولكن لا من حيث اعتبار قصد هذا العنوان في ماهية حجة الإسلام، بل من حيث الحاجة إلى التعيين الذي لا يكون إلا بالقصد.

فتلخص مما تقدم: أن الصحيح في المقام هو ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في

بعض كلماته من أن حجة الإسلام ليست من العبادات المتقومة بقصد عنوانها، فيكفي فيما إذا كانت ذمة المكلف مشغولة بها فقط دون أي حج آخر أن يأتي بمناسك الحج لتبرأ ذمته منها وإن لم يقصد عنوانها ولو إجمالاً.

الأمر الثاني: هل أن من تشتغل ذمته بأداء حجة الإسلام مخاطب أيضاً بأداء الحج تطوعاً عن نفسه أو لا؟

قد يقال: إنه لا مانع من الجمع بين وجوب أداء حجة الإسلام واستحباب أداء الحجّة التطوعية ولكن على سبيل الترتب، بأن يكون الخطاب الاستحبابي مقيداً بترك امتثال الخطاب الوجوبي، أي أن الخطاب الوجوبي مطلق ويصير فعلياً بتحقق موضوعه، وهو البالغ العاقل الحر المستطيع. وأما الخطاب الاستحبابي فقد أخذ في موضوعه ترك امتثال الخطاب الوجوبي، فهو لا يصير فعلياً إلا في ظرف عدم الإتيان بالحج الوجوبي.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إن مطلقات أدلة استحباب الحج تشمل كل قادر على الإتيان به، ولا تختص بغير من تشتغل ذمته بحجة الإسلام، أقصى الأمر أنه لا بد من أن يكون الاستحباب في حقه مقيداً بترك أدائها، فيبنى على ذلك.

وقد التزم السيد الأستاذ ﵀ بهذا المعنى في بعض كلماته[1] حيث أفاد أنه: (لا شك في أن تلك الحجّة ـ أي الندبية ـ مأمور بها أيضاً بأمر واقعي، لكن لا في عرض الأمر بحجة الإسلام، بل في طوله وبنحو الخطاب الترتبي حيث إنه غير مشروط بعصيان الأهم بل بمجرد تركه ولو عن عذر، والتعبير عن الشرط بالعصيان على ما هو المتداول في الألسن مبني على الغلبة لا لخصوصية فيه، وقد ذكرنا في الأصول أن مجرد الإذعان بإمكان الترتب كافٍ في التصديق بوقوعه بمقتضى إطلاقات الأدلة، فيؤمر في المقام بحجة الإسلام أولاً وعلى تقدير تركها فبالحج الندبي).

ثم استشهد ﵀ على توجه الخطابين الوجوبي والاستحبابي إلى المستطيع

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤٢.

قائلاً: (ومن ثم لو حجّ المستطيع نيابة يحكم بصحة النيابة وإن كان آثماً في ترك حجّ نفسه مع التفاته).

وتوضيحه: أن من يحج نيابة عن غيره مع كونه مستطيعاً بنفسه للحج يصح حجّه النيابي ـ كما سيأتي في محله ـ وحيث إن النائب عن الغير في أداء العبادة إنما يصح عمله من حيث كونه امتثالاً للأمر الاستحبابي المتوجه إليه بالنيابة عنه يكشف ذلك عن أن المستطيع للحج الذي يجب عليه أداء حجة الإسلام يستحب في حقه أيضاً أن ينوب عن الغير في أدائها، غاية الأمر أن استحبابه مقيد بترك أداء حجة الإسلام عن نفسه.

وإذا كان يصح أن يتوجّه إلى المستطيع للحج وجوب أداء حجة الإسلام واستحباب النيابة عن الغير على سبيل الترتب، فلماذا لا يصح أن يتوجه إليه وجوب أداء حجة الإسلام واستحباب أداء الحج التطوعي عن نفسه على سبيل الترتب أيضاً مع وحدة الملاك في الموردين؟!

أقول: ينبغي البحث عن تمامية ما ذكر ثبوتاً وإثباتاً ..

أما بحسب مقام الثبوت فالظاهر اختلاف الحال حسب اختلاف الآراء في حقيقة حجة الإسلام، فإنه إن بني على كونها من العناوين القصدية يتم ما أفيد من معقولية ثبوت الخطابين على سبيل الترتب، أي يؤمر وجوباً بأداء حجة الإسلام المعتبر فيها قصد عنوانها، وعلى تقدير التخلف عن ذلك يؤمر استحباباً بأداء الحج التطوعي الذي لا يعتبر فيه قصد عنوانه.

وكذلك إذا بني على عدم كون حجة الإسلام من العناوين القصدية ولكن يعتبر فيها عدم قصد الحجّة التطوعية، فإنه يمكن أن يؤمر وجوباً بأداء حجة الإسلام، وعلى تقدير التخلف عن ذلك يؤمر استحباباً بأداء الحج بقصد التطوع به. ولا محذور في ذلك على التقديرين، فإنه مع الاختلاف بين متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي من حيث اعتبار قيد وجودي أو عدمي في الأول يمكن امتثال أيٍّ منهما وترك امتثال الآخر، فلا إشكال من هذه الجهة.

وأما إذا بني على أن حجة الإسلام ليست من الواجبات المتقومة بقصد

عنوانها، ولا يعتبر فيها أيضاً عدم قصد الحجّة التطوعية، بمعنى أن البالغ العاقل الحر المستطيع إذا أتى بالحج لنفسه يقع مصداقاً لحجة الإسلام وإن لم يقصد عنوانها، بل وإن قصد كونه حجة تطوعية ـ كما هو الحال في صوم شهر رمضان على الأصح، فإنه لا يعتبر فيه قصده، ولا يضر به قصد غيره، فيقع الصوم في شهر رمضان مصداقاً للواجب وإن قصد كونه صوم نافلة مثلاً ـ فلا يتم ما أفيد من إمكان توجيه الخطاب الاستحبابي إلى من يتوجه إليه الخطاب الوجوبي على سبيل الترتب، لأنه غير قابل للامتثال. إذ لا يخلو إما أن يأتي المكلف بالحج فيقع مصداقاً لحجة الإسلام وامتثالاً للخطاب الوجوبي وإن لم يقصد ذلك بل وقصد كونه حجة تطوعية، ولا يمكن أن يقع عندئذٍ مصداقاً للحجّة التطوعية، وإما أن يترك الحج ولا يأتي به فهو كما لم يمتثل الخطاب الوجوبي لم يمتثل الخطاب الاستحبابي، فيصح القول بأن الخطاب الاستحبابي مترتباً على ترك امتثال الخطاب الوجوبي لغو، لأنه غير قابل للامتثال.

وهذا بخلاف ما مرّ بناءً على كون حجة الإسلام من العناوين القصدية، فإنه إذا أتى بالحج بقصد كونه حجة الإسلام كان ممتثلاً للخطاب الوجوبي، وإن أتى به بدون القصد المذكور كان ممتثلاً للخطاب الاستحبابي، وكذلك بناءً على اعتبار عدم قصد الحجة التطوعية في حجة الإسلام وإن لم يعتبر قصد عنوانها، فإنه إذا أتى بالحج ولم يقصد كونه تطوعاً كان ممتثلاً للخطاب الوجوبي، وإن أتى به بالقصد المذكور كان ممتثلاً للخطاب الاستحبابي.

وبذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه، أي استحباب أن يحج المستطيع لنفسه تطوعاً على تقدير عدم أدائه لحجة الإسلام، وبين ما ذكره السيد الأستاذ تَتُّئُ من استحباب أن يحج المستطيع عن غيره نيابة على تقدير عدم أدائه لحجة الإسلام بنفسه، فإن مغايرة متعلق الخطاب الاستحبابي لمتعلق الخطاب الوجوبي واضحة فيما ذكره تَتُّئُ ـ ولذلك يعقل فيه توجه الخطابين إلى المكلف على سبيل الترتب ـ إذ إن متعلق الخطاب الاستحبابي هو الحج مقيداً بقصد وقوعه عن الغير، فإنه لولا ذلك يقع عن الفاعل نفسه، في حين أن متعلق الخطاب الوجوبي هو الحج

مقيداً بعدم قصد وقوعه عن الغير وإلا فلا يقع عن النفس، فإذا أتى المستطيع بالحج فإن لم يقصد كونه عن الغير يقع لنفسه ويكون حجة الإسلام مع قصد عنوانها أو بدونه ـ حسبما مرّ ـ وإن قصد كونه عن الغير وقع لذلك الغير ويكون حجاً مستحباً. فالخطاب الاستحبابي في مثله قابل للامتثال وليس كذلك فيما هو محل البحث إلا على القول بأن حجة الإسلام مما يعتبر فيه قصد عنوانها أو عدم قصد التطوع كما تقدم.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: بأنه لا دليل على استحباب الحج تطوعاً بالنسبة إلى من تشتغل ذمته بأداء حجة الإسلام مقيداً بترك أدائه لها، فإنه لو وجدت رواية معتبرة تدل على أن المستطيع لحجة الإسلام يستحب له أيضاً أن يحج تطوعاً لكان بالإمكان أن يقال: إنه يدور الأمر في هذه الرواية بين رفع اليد عنها بالمرّة[1] وبين رفع اليد عن إطلاقها والالتزام بأن استحباب الحج تطوعاً في حق من تجب عليه حجة الإسلام مقيد بعدم أدائه لها، وحيث إن الضرورات تتقدر بقدرها، فاللازم هو البناء على الوجه الثاني، فتكون النتيجة هي ما أفاده السيد الأستاذ ﵀ من الترتب.

ولكن من الواضح أنه لا توجد رواية تدل على ما ذكر، وإنما هناك مطلقات أدلة استحباب الحج فيدعى شمولها لمن تجب عليه حجة الإسلام كما تشمل غيره، ولكن يمكن أن يناقش بأن شمولها له مطلقاً غير ممكن على الفرض، وأما شمولها له مقيداً بترك أداء حجة الإسلام فهو بحاجة إلى مؤنة زائدة، ومن المقرر في محله أن شمول المطلق لبعض أفراده إذا كان يتوقف على مؤنة زائدة لم يحكم بثبوتها، وبالتالي لا يبنى على شمول المطلق له، فتدبر.

---

(١) هذا وما بعده مبني على الفورية الشرعية لوجوب حجة الإسلام، أي أنه يجب شرعاً أداؤها في عام الاستطاعة، فإنه على ذلك لا يمكن الجمع بينه وبين استحباب الحج التطوعي في العام نفسه غير مقيد بترك أدائها كما هو واضح، وأما بناءً على عدم الفورية الشرعية فلا منافاة بين الحكمين مع تسليم الاختلاف بين متعلقيهما كما هو مفروض البحث، فلاحظ.

فالنتيجة أنه لو بني على أن استحباب الحج تطوعاً للمستطيع الذي تجب عليه حجة الإسلام مقيداً بترك أدائه لها ممكن ثبوتاً ـ وقد ظهر أنه خلاف المختار ـ فلا سبيل إلى إقامة الدليل عليه إثباتاً، فما التزم به السيد الأستاذ ﷺ من استحبابه في حقه مما لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

هذا تمام القول في مقدمة البحث عن حكم المسألة المذكورة في المتن، أي أن من كان بالغاً ومستجمعاً لسائر شروط الوجوب ولكنه اعتقد عدم كونه بالغاً فأتى بالحج بنية الندب هل يجزيه حجه عن حجة الإسلام أو لا؟

ويقع الكلام حول هذه المسألة في مقامين ..

المقام الأول: أنه إذا بني على أن المستطيع الواجد لجميع شرائط وجوب حجة الإسلام إنما يتوجه إليه الخطاب الوجوبي بأداء الحج ولا يتوجه إليه الخطاب الاستحبابي بأدائه لنفسه مقيداً بعدم امتثاله للخطاب الوجوبي، أي أن الأمر الفعلي في حقه منحصر في الخطاب الوجوبي فإذا حجّ فإما أن يقع امتثالاً له وإلا فيكون باطلاً لعدم وجود أمر آخر يكون مصححاً له.

فعلى هذا المبنى فما هو حكم حج من اعتقد أنه غير بالغ فأتى به بنية الندب وكان بالغاً في واقع الحال؟

يمكن أن يقال: إنه يختلف حسب اختلاف المسلكين في حقيقة حجة الإسلام ..

١ ـ فإن بني على أن حجة الإسلام مما يعتبر فيها قصد عنوانها ـ كما اختاره السيد الحكيم ﷺ وكذلك السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في بعض كلماته ـ فالصحيح هو التفصيل في المسألة وفق ما أفاده الشيخ آل ياسين ﷺ في حواشيه الشريفة على العروة، وكذلك السيد الأستاذ ﷺ في شرحه لها، من أنه إذا كان قصد الحاج المذكور هو امتثال الأمر الفعلي المتوجه إليه، ولكنه وصفه خطأً بأنه أمر ندبي يجزيه ما أتى به عن حجة الإسلام، وأما إذا كان قصده امتثال الأمر المقيد بكونه ندبياً وقد طبّقه على الأمر الفعلي المتوجه إليه بعد التقييد بذلك، فلا يجزي ما أتى به عن حجة الإسلام بل يقع عمله باطلاً لفرض عدم

استحباب الحج في حقه.

توضيح ذلك: أنه قد يفرض اشتغال الذمة بعمل امتثالاً لأمر بخصوصية معينة ولكن المكلف يأتي به امتثالاً للأمر بخصوصية أخرى متوهمة، كما لو كان مأموراً بالوضوء لتحصيل الطهارة من الحدث مقدمة لأداء الصلاة، ولكنه توهم أن الوضوء المطلوب منه هو الوضوء التجديدي الذي يكون أمره استحبابياً ـ لتخيل محافظته على الطهارة ـ فتوضأ بقصد امتثال الأمر المتعلق به. ففي مثل ذلك قد يفرق بين أن يكون قصده للخصوصية المتوهمة على وجه التقييد وبين أن يكون على وجه التوصيف.

والفارق بينهما أن في التقييد يكون الأمر خيالياً لا واقعية له، وذلك لتحديده بالخصوصية المتوهمة في الرتبة السابقة على جعله مرآة للواقع وحاكياً عنه، وأما في التوصيف فذات الأمر له واقعية دون الخصوصية لأن توصيفه بها يأتي في الرتبة المتأخرة عن جعله مرآة للواقع، وهذا ما يسمى بالخطأ في التطبيق.

بيانه: أن ما يوجد في أفق النفس من صور الأشياء الموجودة في الخارج لا تخرج عن كونها كلية قابلة للانطباق على كثيرين مهما أضيف إليها من الخصوصيات والقيود، وإنما تصبح جزئية بالإشارة الذهنية إلى ما ينطبق عليها في الخارج، فصورة زيد المنطبعة في الذهن كلية قابلة للانطباق على كثيرين، وإنما تصبح جزئية حينما تجعل مرآة للحكاية عن زيد بالإشارة الذهنية، وكذلك الأمر بالوضوء الذي يكون في أفق نفس المكلف، فإنه يكون كلياً قبل جعله مرآة عن الأمر بالوضوء الصادر من قبل الشارع المقدس، فإن قيّده بالخصوصية المتوهمة ـ أي أنه أمر بالوضوء التجديدي ـ قبل أن يشير به بالإشارة الذهنية إلى الأمر بالوضوء الصادر من الشارع المقدس أدى ذلك إلى امتناع انطباقه عليه وجعله حاكياً عنه، فيكون حينئذٍ أمراً خيالياً، لأن المفروض أن ما صدر من الشارع المقدس واقعاً هو الأمر بالوضوء عن الحدث الموجب للطهارة لا الأمر بالوضوء التجديدي.

وعلى هذا فإن أتى بالوضوء انبعاثاً عن الأمر المذكور يكون قد انبعث عن

أمر تخيلي لا واقعي، فمن يشترط من الفقهاء (رضوان الله عليهم) في صحة العبادة الانبعاث لها من الأمر الواقعي يحكم ببطلان مثل هذا الوضوء، لأن صاحبه لم ينبعث عن أمرٍ واقعي، بل تخيل أمراً فانبعث منه، فلا تصح عبادته به.

هذا فيما إذا قيّد الأمر بالوضوء الذي في أفق نفسه بخصوصية كونه أمراً بالوضوء التجديدي قبل جعله مرآة عن الوضوء الصادر من الشارع المقدس.

وأما إذا عكس الأمر بأن جعل الأمر بالوضوء الذي في أفق نفسه مرآة عن الأمر بالوضوء الصادر من الشارع المقدس وربطه به بالإشارة الذهنية قبل التقييد بكون متعلقه هو الوضوء التجديدي فيختلف الحال عما تقدم حيث يكون الأمر عندئذٍ حقيقياً لا تخيلياً، لأن الأمر بالوضوء من غير تقييد بكونه تجديدياً يمكن أن يجعل حاكياً عن الأمر بالوضوء عن الحدث الصادر من الشارع المقدس، فتكون الإشارة به إليه بالإشارة الذهنية صحيحة وواقعة في محلها، وبها يكون قد أصبح جزئياً غير قابل للتقييد، فإن التقييد الذي هو بمعنى التضييق إنما يعقل في الكليات، وأما الجزئي فلا سعة فيه ليضيّق. نعم هو قابل للتوصيف، ولكن التوصيف قد يكون خاطئاً كما في مورد الكلام لفرض كون الوضوء المأمور به وضوءاً عن الحدث لا تجديدياً.

وعلى ذلك فإذا أتى المكلف بالوضوء انبعاثاً عن الأمر المذكور يكون انبعاثه عن أمر حقيقي لا خيالي، لأن المفروض أنه جعله مرآة للأمر الواقعي قبل التقييد بكون متعلقه هو الوضوء التجديدي، غاية الأمر أنه قد أخطأ في توصيفه بعد ذلك، حيث توهم أن المطلوب منه هو الوضوء التجديدي فأضفى عليه هذا الوصف الخاطئ، فهنا أصل الأمر واقعي وأما الخصوصية فهي متوهمة.

هذا في مورد الوضوء ويجري نظيره في مورد الحج أيضاً، فإنه بناءً على أن من تجب عليه حجة الإسلام لا يستحب في حقه أن يأتي بالحج التطوعي عن نفسه، ينحصر الأمر الفعلي المتوجه إلى المكلف في مفروض الكلام في الأمر الوجوبي، أقصى الأمر كونه جاهلاً به فلا يكون منجزاً في حقه بحيث يستحق

العقوبة على مخالفته.

وعلى ذلك فإذا أتى بالحج بنية الندب أي امتثالاً للأمر الندبي فإن التزم بكون حجة الإسلام من الواجبات المتقومة بقصد عنوانها فلا بد من التفصيل بين صورتين ..

الأولى: أن يقصد امتثال الأمر الندبي على سبيل التقييد، أي يقيد الأمر بالحج ـ الموجود في أفق نفسه ـ بكونه ندبياً ثم يحاول ربطه بالإشارة الذهنية إلى الأمر بالحج الصادر من الشارع المقدس.

وفي هذه الصورة يلزم الحكم ببطلان حجّه وعدم وقوعه لا مستحباً ولا واجباً ..

أما عدم وقوعه مستحباً فواضح، لفرض أنه غير مأمور بالحج الاستحبابي مع اشتغال ذمته بحجة الإسلام.

وأما عدم وقوعه واجباً فلأنه لم يقصد أداء حجة الإسلام بعنوانها ولو إجمالاً، إذ إن الأمر الذي انبعث عنه وقصد امتثاله كان أمراً خيالياً ولم يكن حاكياً عن الأمر الواقعي المتعلق بأداء حجة الإسلام بوجه حتى يُعدَ قاصداً لها ولو إجمالاً.

ومن هنا يعلم أنه لا سبيل إلى القول بوقوع الحج المذكور مصداقاً لحجة الإسلام حتى على رأي من لا يشترط في صحة العبادة الانبعاث لها من الأمر الواقعي، فإن ذلك إنما هو فيما إذا لم يكن المأمور به من العناوين القصدية، والمفروض في حجة الإسلام أنها تتقوم بقصد عنوانها، فلاحظ.

الثانية: أن يقصد امتثال الأمر الندبي على سبيل التوصيف، أي يشير بالأمر بالحج ـ الموجود في أفق نفسه ـ إلى الأمر الفعلي المتوجه إليه ثم يصفه بكونه ندبياً. وفي هذه الصورة يمكن الحكم بصحة الحج ووقوعه حجة الإسلام.

والوجه في ذلك: أن حجة الإسلام وإن بني على كونها من العناوين القصدية إلا أنه يكفي في مثلها القصد الإجمالي، وهو متحقق في مفروض هذه الصورة فإنه لما قصد امتثال الأمر بالحج وجعله حاكياً للأمر الفعلي المفروض

تعلقه بحجة الإسلام قصد أداء حجة الإسلام إجمالاً.

ولكن يمكن أن يخدش في هذا البيان بأنه مبني على كفاية القصد الإجمالي في تحقق العناوين القصدية، وهو غير واضح، فإن العنوان القصدي إنما يتحقق بقصده بنفسه، وأما الإشارة الإجمالية إليه فلا تكون قصداً له لعدم تعيّنه لدى القاصد، إذ قصد الشيء فرع حضوره في عالم النفس بوجود نفسي، فما لم يحضر بنفسه كيف يتحقق القصد إليه؟!

ألا يلاحظ أنه لا يكفي في أبواب المعاملات ـ مثلاً ـ القصد الإجمالي في مرحلة الإنشاء سواء أكان إيجاباً أم قبولاً.

مثلاً: إذا أنشأت المرأة تزويج نفسها من رجل دائماً أو منقطعاً، ولم يعلم الرجل بنوع الزواج المنشأ من قبلها، لا يكفي قبوله لما أنشأته على نحو الإجمال، بل لا بد أن يعلم تفصيلاً نوع ذلك الزواج حتى يقع القبول صحيحاً.

والسر في ذلك هو: أن حدّ القصد يتطابق مع حدّ العلم فإذا لم يكن المعلوم إلا عنواناً إجمالياً فالقصد يتعلق به أيضاً ولا يتجاوزه إلى العنوان التفصيلي، فمن كانت ذمته مشغولة بحجة الإسلام وهو لا يعلم بذلك بل يعتقد خلافه، فقصد أداء ما تشتغل به ذمته من الحج بهذا العنوان فمتعلق قصده هو عنوان ما في الذمة وليس عنوان حجة الإسلام المفروض اعتبار قصده في وقوع هذه العبادة.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأن العنوان الإجمالي لما كان مرآة تحكي عن الواقع وتعكس له صورة ـ ولكن غير واضحة ـ لدى النفس، فالقصد إليه يُعد قصداً له إجمالاً ولا مجال لإنكار ذلك، فلا بد أن يلاحظ ما يقتضيه الدليل في كل مورد من حيث الاكتفاء بالقصد الإجمالي وعدمه.

ويمكن أن يقال: إن العناوين القصدية مختلفة، فمنها ما لا يكفي في تحققه إلا قصده تفصيلاً كالعقود والإيقاعات، فإن العقلاء يعتبرون في تحققها القصد إليها كذلك ولا يكتفون فيها بالقصد الإجمالي. وأما في باب العبادات كالصلاة والصوم وأمثالهما فالأمر على نحو آخر، فيكتفى في تحقق العناوين القصدية في

مثلها بالقصد الإجمالي، ولذلك التزم الفقهاء (رضوان الله عليهم) بأنه لو صلى المكلف أربع ركعات بعد الزوال بقصد ما يجب عليه أولاً في هذا الوقت تقع صلاته ظهراً وتصح بلا إشكال، وكذلك إذا نوى صوم ما في ذمته ولم يعلم أنه أدائي أو قضائي، ثم تبين أنه كان مطالباً بقضاء صيام يوم من شهر رمضان، فإنه يفتي الفقهاء (رضوان الله عليهم) بكفاية ما أتى به ووقوعه عما في ذمته من القضاء، مع أن القضاء من العناوين القصدية ومعناه البدلية عن الفائت.

والظاهر أن حجة الإسلام على تقدير تقومها بقصد عنوانها تكون من هذا القبيل أيضاً، فيكتفى فيها بالقصد الإجمالي، إذ لا دليل فيها على أزيد من ذلك.

وبالجملة: لا يصح قياس العبادات الشرعية بأبواب المعاملات من العقود والإيقاعات، فإنه إنما يلتزم فيها بلزوم القصد التفصيلي لاعتبار العقلاء ذلك، وأما في أبواب العبادات فالأدلة الواردة بشأنها لا تقتضي أزيد من اعتبار القصد إليها ولو إجمالاً، فليلاحظ.

فتحصل مما تقدم: أنه بناءً على أن حجة الإسلام مما يعتبر فيها قصد عنوانها فالصحيح هو التفصيل في المسألة المبحوث عنها ـ وفق ما أفاده الشيخ آل ياسين والسيد الأستاذ (قُدسَ سرهما) ـ بين ما إذا كان قصد امتثال الأمر الندبي على سبيل التقييد فيقع الحج باطلاً، وبين ما إذا كان على سبيل التوصيف وهو ما يسمى بالخطأ بالتطبيق فيقع الحج صحيحاً ويكون حجة الإسلام.

ولكن قد يقال[1] على المبنى المذكور ببطلان الحج في مفروض المسألة مطلقاً، بدعوى أنه لما كان معتقداً عدم بلوغه فإذا أراد أن يحج فبطبيعة الحال يحج بقصد أنه مستحب له استحباباً عاماً لا بقصد حجة الإسلام، وعندئذٍ فلا يقع شيء منهما. أما الأول فلانتفاء قصد الاسم الخاص المقوم والمميز له شرعاً وهو حجة الإسلام. وأما الثاني فلانتفاء الموضوع باعتبار أنه يستحب على الصبي دون البالغ.

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:٥٥.

ويظهر الخدش في هذا الكلام مما تقدم بيانه، فإن قصد الندب إذا كان على سبيل التوصيف والخطأ في التطبيق فمقتضاه كون المقصود الحقيقي للمكلف هو امتثال الأمر الوجوبي المتعلق بأداء حجة الإسلام، فيكون بذلك قاصداً إليها ولو إجمالاً، فمن يكتفي بالقصد الإجمالي في أداء العبادات المتقومة بقصد عناوينها لا ينبغي له الإشكال في صحة هذا الحج وكونه مصداقا لحجة الإسلام.

هذا كله إن بني على أن حجة الإسلام مما يعتبر فيها قصد عنوانها.

٢ ـ وإن بني على عدم اعتبار قصد العنوان في أداء حجة الإسلام، بل إنه متى أتى المكلف بالحج وهو مستجمع لشروط وجوب حجة الإسلام يقع حجّه مصداقاً لها وإن لم يقصدها بعنوانها لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فالصحيح هو الحكم بصحة الحج ووقوعه حجة الإسلام في مفروض المسألة مطلقاً ..

أما إذا كان قصد الندب منه على سبيل التوصيف فالوجه في ذلك واضح مما سبق بيانه.

وأما إذا كان على سبيل التقييد فلأن أقصى ما يقتضيه التقييد هو كون الأمر المنبعث عنه المكلف خيالياً لا واقع له، ولكن التحقيق أنه لا يضر بالصحة، لأن المعتبر في تحقق العبادية إنما هو الإتيان بالمأمور به على وجه الانقياد والتخضع لله تعالى بأي نحو كان، ولا يعتبر أن يكون على وجه الانبعاث عن الأمر الواقعي المتعلق به، وإن بنى على ذلك جمع منهم السيد صاحب العروة ﴿ على ما يظهر من فتاواه في العديد من الموارد، فإنه لا دليل على ذلك بالمرة، وإنما أقصى ما قام عليه الدليل هو اعتبار الإتيان بالمأمور به العبادي على وجه قربي، أي بإضافته إلى الله تعالى بإضافة تذللية، وهذا المعنى متحقق في مفروض الكلام، والمفروض أيضاً عدم كون الحج من العناوين القصدية فما الذي يمنع إذاً من وقوع الحج المأتي به مصداقاً للحج الواجب؟!

نعم من يعتبر في تحقق العبادية الانبعاث من الأمر الواقعي يلزمه التفصيل في المقام بين أن يكون قصد الندب على سبيل التقييد وبين أن يكون على سبيل التوصيف، فإن كان على النحو الأول يحكم ببطلان الحج لكون الانبعاث له عن

الأمر الخيالي، وإن كان على النحو الثاني يحكم بصحته لكون الانبعاث ـ عن الأمر الواقعي وإن كان مع الاشتباه في التطبيق.

هذا ويظهر من السيد الأستاذ تتئل في بعض كلماته البناء على صحة الحج في أمثال المقام مطلقاً، ولكن على أساس آخر، وهو أن قصد الندب فيه لا يكون إلا من قبيل التخلف في الداعي ولا يعقل التقييد في مثله أصلاً.

فقد تعرض تتئل لما أفاده السيد صاحب العروة (رضوان الله عليه) في من اعتقد أنه غير مستطيع فحجّ ندباً من التفصيل بين أن يكون قصده للأمر الندبي على وجه الخطأ في التطبيق فيصح حجّه ويجزي عن حجة الإسلام، وبين أن يكون على وجه التقييد فلا يجزي عنها، فعلّق عليه قائلاً[1]: (الظاهر هو الإجزاء مطلقاً، وليس المقام من موارد التقييد وإنما من موارد التخلف في الداعي. وذلك لأن التقييد إنما يتصور في الأمور الكلية التي لها سعة وقابلة للتقسيم إلى الأنواع والأصناف .. وأما الأمر الخارجي الجزئي الذي لا يقبل التقسيم فلا يتصور فيه التقييد).

ثم قال تتئل: (إن الأمر بالحج المتوجه إليه ـ أي المستطيع ـ في هذه السنة أمر شخصي ثابت في ذمته وليس فيه سعة حتى يتضيق ويتقيد، والثابت في ذمته ليس إلا حجة الإسلام وقد أتى بها، فإن حجّ الإسلام ليس إلا صدور هذه الأعمال من البالغ الحر المستطيع الواجد لجميع الشرائط والمفروض حصولها، فالصادر منه هو حجة الإسلام وإن كان جاهلاً به، ولا يعتبر قصد هذا العنوان في صحة الحج، غاية ما في الباب تخيّل جواز الترك وعدم الوجوب، ومجرد تخيّل الجواز غير ضائر في صحة العمل .. بل لو فرضنا أنه لو علم بالوجوب لم يأت به في هذه السنة ويؤخره لغرض من الأغراض نلتزم بالصحة أيضاً، لأنه من باب تخلف الداعي وليس من التقييد بشيء).

---

(١) معتمد العروة الوثقى ج:١ ص:١٣٨، ولاحظ مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤٠، والعروة الوثقى ج:٤ ص:٣٨٨ التعليقة:٣.

وقد تبعه فيما أفاده بعض تلامذته قائلاً[١]: (إن التقييد في المقام غير معقول، لأن التقييد إنما يتصور في المعنى الكلي، فإنه إذا قيّد بقيد صار مقيداً ومضيّقاً، فلا ينطبق إلا على ما يكون واجداً لهذا القيد دون الفاقد له، وأما الجزئي الحقيقي فإنه غير قابل للتقييد بلا فرق بين أن يكون قاصداً له بعنوانه واسمه المميز له شرعاً، أو قاصداً له بعنوان آخر اشتباهاً وخطأً، وهذا ليس تضييقاً وتقييداً له بل هو خطأ في التطبيق، أي تطبيق ذلك العنوان عليه.

والمقام من هذا القبيل حيث إن الأمر فيه بما أنه أمر واحد شخصي في الواقع وهو الأمر الوجوبي دون الأعم منه ومن الاستحبابي فهو غير قابل للتقييد، وحيث إن المكلف جاهل به ومعتقد بأن الأمر المتعلق بالحج ندبي يكون قاصداً لامتثاله بهذا العنوان الذي لا واقع له، فإذاً بطبيعة الحال يكون الخطأ والاشتباه في تطبيق ذلك العنوان على الأمر الموجود في الواقع لا في امتثاله خارجاً، لفرض أنه قد أتى بالحج بداعي أمره الإلهي ومضافاً إليه تعالى، ومجرد تخيّله أنه ندب وكان هو الداعي إلى الإتيان به لا يضر، لأن إتيانه كان بنيّة أمره الواقعي ومطابقاً للواقع، والخطأ إنما هو في العنوان الداعي إليه).

أقول: قد ظهر مما تقدم شرحه في الفرق بين التقييد والتوصيف عدم تمامية ما أفاده السيد الأستاذ ﵀ ومن تبعه في المقام، فإنه ليس المقصود بالتقييد المذكور في كلام السيد صاحب العروة ﵀ وغيره هو تقييد الأمر الواقعي الصادر من الشارع المقدس ليقال: إنه جزئي لا سعة فيه، وبالتالي لا يقبل التقييد، بل المقصود أن المكلف إذا تصور الأمر بالحج فهذا العنوان المتصوَّر لما كان كلياً قابلاً للصدق على أيّ أمرٍ صادر من جهة الشارع المقدس سواء أكان أمراً وجوبياً أو استحبابياً فبالإمكان تقييده بكونه ندبياً أو وجوبياً قبل محاولة جعله مرآة عن الأمر الواقعي والربط بينهما بالإشارة الذهنية فإن كان التقييد مطابقاً للواقع يكون ذلك الأمر واقعياً وإلا يكون خيالياً، فمن يقول بلزوم الانبعاث عن الأمر الواقعي في صحة العبادة ـ كالسيد صاحب العروة ﵀ ـ لا محيص له من الالتزام

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ج:٨ ص:١٠٨.

ببطلان العبادة على التقدير الثاني.

وأما إذا تصور المكلف الأمر بالحج وجعله حاكياً عن الأمر الواقعي الصادر من الشارع المقدس وأشار به إليه بالإشارة الذهنية ثم وصفه بأنه وجوبي أو استحبابي فالأمر واقعي على كل حال، إلا أنه قد يكون ما وصفه به صحيحاً وقد يكون خاطئاً، وهذا الثاني هو ما يسمى بالخطأ في التطبيق.

وبعبارة أخرى: إن المكلف لما كان يتأثر من الأمر بالحج ـ مثلاً ـ الموجود في وعاء نفسه بلحاظ جعله حاكياً عن الأمر الواقعي الصادر من الشارع المقدس فلا بد من التمييز بين موارد كونه أمراً واقعياً وموارد كونه خيالياً، والمناط في ذلك هو صحة الإشارة الذهنية به إلى الأمر الصادر من الشارع المقدس وخطئها، فإن الأمر بالحج الموجود في وعاء النفس إنما يكون كلياً في حدّ ذاته ـ ككل ما هو موجود في هذا الوعاء بالقياس إلى وعاء الخارج وإن كان جزئياً بلحاظ وعاء النفس ذاته ـ وعلى ذلك فهو قابل للتقييد ولكن قبل جعله مرآة عن الأمر الواقعي وربطه به بالإشارة الذهنية فإن تم تقييده بما ينطبق على الأمر الواقعي أمكن أن يشار به إليه فيكون واقعياً وإلا لم يمكن ذلك فيكون خيالياً.

وأما إذا أشير به إليه قبل تقييده فتصح الإشارة لا محالة، وبذلك يكون أمراً واقعياً. أقصى الأمر أنه إذا تم وصفه لاحقاً بما لا ينطبق على الأمر الصادر من الشارع المقدس يكون الوصف خاطئاً ولكن لا يضر بصحة العبادة بلا إشكال.

والحاصل: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ ومن تبعه من أن المقام ليس من موارد التقييد بل من قبيل التخلف في الداعي في غير محله جداً، ولا وجه لتشبيه ما نحن فيه بمورد ضرب زيد باعتقاد أنه عمرو، أو أكل السفرجل باعتقاد أنه الكمثرى، ونحو ذلك من الأفعال الخارجية التي لا معنى للتقييد فيها وإنما يكون ظهور الخطأ في مواردها من قبيل التخلف في الداعي، فتدبر.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، أي في حكم من حجّ ندباً باعتقاد أنه غير بالغ، ثم ظهر أنه كان بالغاً، بناءً على أن من تجب عليه حجة الإسلام لا يتوجه

إليه خطاب آخر بأداء الحج الاستحبابي لنفسه.

المقام الثاني: أنه إذا بني على أن المستطيع الواجد لجميع شرائط وجوب حجة الإسلام يتوجه إليه بالإضافة إلى الخطاب الوجوبي بأدائها خطاب آخر استحبابي بأداء الحج التطوعي مقيداً بعدم امتثاله للخطاب الوجوبي، أي أن الخطاب الاستحبابي يصير فعلياً في حقه إذا تخلف عن امتثال الخطاب الوجوبي ولو جهلاً بالحكم أو بالموضوع.

فعلى هذا المبنى فما هو حكم حجّ من اعتقد أنه غير بالغ فأتى به بنيّة الندب وكان بالغاً في واقع الحال، هل يقع حجّه حجة الإسلام، أو يقع مندوباً، أو يقع باطلاً؟

وتجدر الإشارة أولاً إلى ما مرّ بيانه مفصلاً من أنه لا يمكن الالتزام بتوجه الخطابين الوجوبي والاستحبابي إلى المستطيع على سبيل الترتب إلا بناءً على أن حجة الإسلام مما يعتبر فيها قصد عنوانها أو عدم قصد الحج التطوعي.

وعلى ذلك أقول: إن المتعين في مفروض البحث الالتزام بعدم وقوع الحج المأتي به مصداقاً لحجة الإسلام بل وقوعه مندوباً ..

أما عدم كونه حجة الإسلام فلفرض أنه يعتبر فيها قصد عنوانها أو عدم قصد الحج تطوعاً، وهذا ما لم يتوفر في الحج المذكور.

وأما وقوعه مندوباً فلفرض أن فعلية الخطاب الاستحبابي مشروطة بعدم امتثال الخطاب الوجوبي، وهذا الشرط متوفر في المورد، لما مرّ من أن الحج المأتي به مما لا يصلح أن يمتثل به الخطاب الوجوبي.

هذا ولكن ظاهر المحكي عن السيد الأستاذ ﷺ في بعض نظائر المقام هو الالتزام بوقوع الحج المأتي به بنيّة الندب مصداقاً لحجة الإسلام، حيث قال ﷺ[1]: (لو حجّ ندباً معتقداً عدم الاستطاعة أو غافلاً عنها يُحكم فيه بالإجزاء عن حجة الإسلام حتى مع القصد بنحو التقييد، إذ بعد أن لم يكن معنى للتقييد ــ حسبما تقدم ــ فمرجع قصده إلى قصد الأمر الفعلي، غير أنه

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:١ ص:١٤٣.

اشتبه في التطبيق فتخيّل أنه استحبابي فقصده. وقد عرفت أن هذا غير ضائر بتحقق العبادة، وبما أن الأمر الفعلي المقصود إنما هو الأمر بحجة الإسلام لعدم كون الأمر الندبي في عرضه ـ بل في طوله حسبما عرفت ـ فهو في الحقيقة قاصد لحجة الإسلام وإن لم يعلم به فيجزي بطبيعة الحال).

وحاصل كلامه ﷺ: الالتزام بأن الحج المأتي به بنيّة الندب يقع مصداقاً لحجّة الإسلام مبنياً على أمرين ..

الأول: أنه لا يعقل التقييد في أمثال المقام، لما تقدم عنه ﷺ من أن الأمر بالحج أمر شخصي وحداني ولا سعة له ليمكن تقييده، وعلى ذلك فالمقصود الحقيقي لمن أتى بالحج هو امتثال الأمر الفعلي المتوجه إليه، غاية الأمر أنه وصفه بالندبي اعتقاداً منه بكونه كذلك.

الثاني: أن الأمر الفعلي المتوجه إلى المستطيع المستجمع لسائر الشروط هو الأمر الوجوبي، وأما الأمر الاستحبابي فهو وإن كان متوجهاً إليه أيضاً ولكن في طول الأمر الوجوبي وليس في عرضه، ومعنى ذلك أنه لا يصير فعلياً في حق المكلف إلا بالتخلف عن امتثال الأمر الوجوبي.

فالأمر الفعلي بقول مطلق هو الأمر الوجوبي، فهو الذي قصد الحاج امتثاله وإن لم يعلم بذلك، وعلى ذلك فهو قاصد لعنوان حجة الإسلام بقصده امتثال الأمر الفعلي فيقع حجّه مصداقاً لها لا محالة.

أقول: وفي كلا الأمرين نظر بل منع ..

أما الأول فلما تقدم بيانه. ويضاف إليه أنه لو سُلّم عدم معقولية التقييد فهو فيما إذا كان الأمر المتوجه إلى المكلف في عام الاستطاعة أمراً واحداً فقط، وأما مع تعدد الأمر وكون أحدهما وجوبياً والآخر استحبابياً ـ وإن كان الثاني مقيداً بعدم امتثال الأول ـ فلا وجه للمنع من معقولية تقييد الأمر في مقام الامتثال بكونه ندبياً.

وكيف يمكن القول بأن قصد الحاج امتثال الأمر الندبي مجرد اشتباه منه في مرحلة التطبيق، فهو في الحقيقة قاصد لامتثال الأمر الوجوبي، لأنه الأمر

الفعلي في حقه، مع أن الأمر الاستحبابي متوجه إليه أيضاً وإن كان مقيداً بعدم امتثال الأمر الوجوبي؟!

وأما الثاني فلأن انطباق الأمر الفعلي على الأمر الوجوبي من جهة كون الأمر الاستحبابي في طوله لا في عرضه ليس بتام، لأنه يستلزم الدور.

وذلك لأن انطباق الأمر الفعلي على الأمر الوجوبي متوقف على عدم فعلية الأمر الاستحبابي ـ وإلا لكان كلاهما فعلياً، ولا وجه لانطباقه على أحدهما دون الآخر ـ وحيث إن فعلية الأمر الاستحبابي تتوقف على تحقق شرطه أي عدم امتثال الأمر الوجوبي فعدم فعليته يتوقف على عدم تحقق شرطه، أي على امتثال الأمر الوجوبي، وامتثال الأمر الوجوبي متوقف على انطباق الأمر الفعلي عليه ـ كما أفاده ﷺ ـ فتكون النتيجة أن انطباق الأمر الفعلي على الأمر الوجوبي متوقف على نفسه مع الواسطة، وهذا دور، وهو محال.

وعليه فلا مجال للالتزام بانطباق الأمر الفعلي على الأمر الوجوبي، كما لا ينطبق على الأمر الاستحبابي أيضاً. ومقتضى ذلك أنه إذا كان قصد الحاج بامتثال الأمر الندبي هو امتثال الأمر الفعلي على هذا النحو الذي أفاده ﷺ من التوصيف لا التقييد يقع عمله باطلاً، لا امتثالاً للأمر الندبي ولا للأمر الوجوبي.

هذا وقد ظهر من جميع ما تقدم أن ما أفاده ﷺ في المتن من أن من أتى بالحج ندباً باعتقاد عدم بلوغه ثم انكشف أنه كان بالغاً يجزي حجه عن حجة الإسلام تام لا غبار عليه، وذلك بناءً على أنه لا يعتبر في حجة الإسلام قصد عنوانها ـ كما هو الصحيح ـ.

وأما بناءً على اعتبار ذلك فيها ـ كما اختاره ﷺ في جملة من كلماته ـ فلا بد من التفصيل والالتزام بالإجزاء فيما إذا كان قصد الندب على سبيل الخطأ في التطبيق، وأما إذا كان على سبيل التقييد فإن بني على استحباب الحج تطوعاً حتى في حق من تشتغل ذمته بحجة الإسلام ولكن مقيداً بعدم امتثاله لها ـ كما ذهب إليه ﷺ ـ فلا بد من الالتزام بوقوعه مندوباً، وأما مع عدم البناء على

ذلك ـ كما هو الصحيح ـ فلا بد من الالتزام ببطلانه.

هذا آخر ما تقرر إيراده في هذا الجزء الأول من (بحوث في شرح مناسك الحج) وقد تضمن ما ألقاه السيد الأستاذ (دام تأييده) في مجلس الدرس إلى السادس من شهر ذي القعدة الحرام عام ألف وأربعمائة وخمسة وعشرين للهجرة النبوية المباركة، على مهاجرها وآله أفضل الصلاة والسلام. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المحتويات

فهرس الفوائد العلمية العامة

الفوائد الأصولية

الفوائد الفقهية

الفوائد الرجالية وغيرها